تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أيّة خصوصيّة؟

منشورات جامعة البلمند

مؤتمر

تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أيّة خصوصيّة؟

منشورات جامعة البلمند

تشكر جامعة البلمند الاستاذ غسان الحاج عبيد والسيدة كاتيا شماس الحاج عبيد على ترجمتهما مقالي السيدة مي دايفي والاستاذ محمود الزيباوي.

الفهرس

توطئة

تاريخ كنيسة أنطاكية، ككل تاريخ موضوع، يخصّ الهويّة والوجود والمستقبل ولا بد أن تكون معالجته علميّة لتجيب على أسئلة ملحّة تتعلّق بخصوصيّة الكنيسة الأنطاكية واستمرارها عبر الزمان: ماذا عن تراثها في مجال الحريّة والتعدّد والانفتاح؟ هل عرفت، في الواقع، مراحل ازدهار ونمو تلت أسوأ مراحل السقوط والتراجع؟ هل يتناسب التزام مؤمنيها حاليًا مع حاجات المجتمع ومتطلبات المحيط؟

لقد اتى هذا المؤتمر كمحاولة لاكتشاف بعض تاريخ الكنيسة الأنطاكية عن كثب. وبخاصة أنها تعرّضت لتأثيرات عدّة أهمّها ربما الأحداث السياسيّة، والمحيط الثقافي، والحالة الاقتصادية والاجتماعيّة، وتطوّر الذهنيّات.

لذا كان لا بد من دراسة هذا التاريخ في إطار التعدّدية التي استمرّت عبر العصور. فامتزج تاريخ أنطاكية بتاريخ الطوائف المسيحيّة الأُخر في المنطقة (الكنيسة السريانيّة والكنيسة اليونانيّة)، وبتاريخ البطريركيّات الأُخر المجاورة: الإسكندريّة وأورشليم والقسطنطينية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العصور الأولى من حياة الكنيسة، وبشكل متواز مع المجامع، قد شهدت نشأة المدرسة الأنطاكية التفسيرية اللاهوتية مع خريستولوجيّتها وليتورجيّتها وقوانينها الكنسيّة.

أمّا التوسّع العربي الذي عرّب تدريجيًا الليتورجيا والأدب الأنطاكي، فلم يلغِ تمامًا استعمال اليونانيّة والسريانيّة. ما كانت حقيقة مشاركة الكنيسة الأنطاكية وأبنائها في إدارة شؤون مختلف الأنظمة السياسيّة خلال هذه المرحلة؟ كيف أثّرت العلاقات مع الإمبرطورية البيزنطيّة على حياتها؟ وما هو تأثير حروب الفرنجة عليها؟ كيف أثّر مع الوقت تراجع الإمبرطوريات العربيّة المختلفة على الكنيسة الأنطاكية وعلى شهادتها،

وبخاصّة بعد انتقال البطريركيّة إلى دمشق؟ وكيف تطوّرت علاقاتها مع باقي الكنائس الأرثوذكسية خلال سيطرة الحكم العثماني؟

وفي النهاية هل أضعفت تحدّيات القرن العشرين وتقلباته هذه الكنيسة أو جعلتها أكثر وعيًا لرسالتها ولشهادتها؟ وهل أن حالتها الحاضرة توفر لها الارتباط بخصوصيّة جذورها وتؤمّن لها استمرار هذه الخصوصيّة؟ كيف تتمكّن الكنيسة الأنطاكية من رؤية دورها في عصر العولمة تجاه الأرثوذكسية العالميّة وتجاه مسيحيّي الشرق؟

أسئلة عديدة سعى هذا المؤتمر لإيجاد مداخل للإجابة عنها فاتحًا المجال لمؤتمرات لاحقة وأبحاث كثيرة تعالج هذا الموضوع بشكل جذري.

من هي كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس؟ أيّة خصوصيّة؟

الأب د. جورج عطية

معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي
جامعة البلمند

من هي كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس؟

هناك عدد لا حصر له في العالم المسيحي اليوم، من فئات حديثة تطلق على نفسها اسم كنائس. مع هذا، وبغضّ النظر عن هذه الفئات التي يتزايد عددها باستمرار، ويطلّ علينا البعض منها بين الحين والآخر ممارساً الاقتناص، ثمّة عددٌ لا بأس به من كنائس قديمة نسبياً في الكرسي الأنطاكي، وعددٌ أقلّ من كنائس أقدم يظن الكثيرون أن كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكيّة هي واحدة منها. الأغرب من هذا كلّه أنّ الغالبيّة الساحقة من أبناء هذه الكنيسة – التي بنت جامعة البلمند – تجهل تاريخَ كنيستها وحتى هويّتَها. لذلك، وفي وسط الضباب الكثيف المخيِّم، لأسباب متعدّدة، على قضية جوهريّة كهذه، نجد أنّ ثمّة حاجة أساسيّة للجواب عن سؤالين رئيسَيْن:

١. من هي كنيسة الروم الأرثوذكس عامّة؟

"قبل ولادة الربّ يسوع بقليل صدر أمر من أغسطس بأن يكتتب كلّ المسكونة"[١]. وكانت المسكونة تعني في تلك الأيام الإمبراطوريّة الرومية* أو

* نسبة الى اسم روما (مؤسسة الامبراطورية وعاصمتها) في اليونانية، أي Rwvmh (Romy).

الرومانية* التي اكتتب من ضمن رعاياها مريم العذراء ويوسف خطيبها. ولا بدّ من أنّ الطفل يسوع اكتتب هو أيضاً في ما بعد. أمّا الرسول بولس، فعلى الرغم من كونه يهودياً هو أيضاً، إلاّ أنّ رعويته كانت تختلف، إذ كان، على ما يبدو، مواطناً رومياً (أو رومانياً) من الدرجة الأولى[٢].

على أيّ حال، لقد كانت وحدة الامبرطوريّة وإزالة الحواجز بين البلدان التي تتشكّل منها، ووجود لغة عالمية موحّدة (اليونانية)، من العوامل التي يسّرت بشارة الرسل وساعدت على تأسيس الكنائس الأولى التي تكلّمت عليها أسفار العهد الجديد مثل أورشليم، أنطاكية، غلاطية، أفسس، تسالونيكي، كورنثوس،الخ... وعلى الرغم من الصعوبات الهائلة والمقاومات الرهيبة من اليهود ومن الوثنيين، وفيما بعد من السلطة نفسها، امتدّت البشارة الإلهية، بقوة الروح القدس، ومن دون توقُّف، إلى كلّ الاقطار والمناطق في أوسع امبرطوريّة عرفها التاريخ. ومعلومٌ أنّ جميع أعضاء الكنائس التي تأسّست، ظلّتْ تجمعهم، زمنياً، رعويّة واحدة هي الرعويّة الرومانية على الرغم من الاختلاف في درجاتها، والظلم وسوء المعاملة اللذين كانت الامبرطورية تحكم بهما في تلك الأيام. إلى ذلك، إنّ وجود جميع تلك الكنائس في إطار امبرطوريّة واحدة، سهّل لها الايمان "بكنيسة واحدة جامعة مقدسة رسولية" – بغضّ النظر عن انتماءاتها الأممية والاجتماعية المختلفة، ولغاتها الخاصّة المتعدّدة – والقول مع الرسول بولس: "ليس يونانيٌّ ويهوديٌّ، ختانٌ وغرلة، بربريٌّ إسكيثيٌّ، عبدٌ، حرٌّ..."[٣] ، "لأنّكم جميعاً واحد في المسيح يسوع"[٤].

إلاّ أنّ الانقسامات في الكنيسة الرومية لم تأت من الاختلافات الأممية والاجتماعية بمقدار ما أتت من الهرطقات والبدع التي سبق أنْ حذّر منها السيدُ والرسل، وصارعتها الكنيسة بدون هوادة، وبمعونة الروح القدس منذ القرن الأوّل، إذ

* نسبة الى اسم روما في اللاتينية، أي Rōma.

لم يكن الهدف الحفاظ على وحدة الكنيسة فحسب، بل أيضًا على صحّة الايمان الواحد الذي تسلّمته جميع الكنائس الأولى من الرسل.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاضطهادات المريعة التي شنّها الأباطرة الوثنيون لمدة ثلاثة قرون، ساعدت على تقوية الشعور بالانتماء إلى كنيسة واحدة، إذ تحمّل جميع أبناء الكنائس الرومية الملاحقات والشدائد والرعب والتعذيبات، وكانوا يشتركون جميعهم في تكريم شهداء الكنيسة الواحدة، أيًّا يكن القطر الذي تمّ استشهادهم فيه، ولأيّ جنس أو أمّة انتموا.

وبَدَهيٌّ أن يؤدّي رفع الامبرطور قسطنطين الاضطهادات عن المسيحيين، ورعايته الخاصّة للكنيسة الرومية مطلعَ القرن الرابع، إلى فرح غامر عند جميع أبنائها، واستعداد أكبر لتجاوز فروقاتهم الأممية والاجتماعية، وقبوله طوعياً كأب وراعٍ للجميع، خصوصاً أنّه ألغى من قوانين الدولة التأثيرات الوثنية، من ظلم وعقوبات وحشية، وأدخل فيها ما يقترب من وصايا المسيح في العلاقات العائلية والاجتماعية. وقد زاد من تقديرهم إيّاه دعوته أساقفة المسكونة من سائر أقطارها، وتحمُّله نفقات سفرهم من أجل حضور المجمع المسكوني الأول الذي انعقد سنة ٣٢٥، تلافياً لخطر الانقسام في الكنيسة والامبرطورية الذي سبّبته الهرطقة الآريوسية. وقد تولّت الدولة تطبيق قرارات المجمع، وبهذا وضع الامبرطور قسطنطين القواعد التي دعيت على أساسها المجامع المسكونية اللاحقة كلُّها لمجابهة الهرطقات الطارئة.

وكما أنّ نقل الامبرطور قسطنطين لعاصمته لم يعنِ بداية لإمبرطورية جديدة – وهي ما اصطلحوا على تسميتها بيزنطية، كما سوف نرى خلافاً للواقع والتاريخ – كذلك فإنّ رعايته للكنيسة الرومية لم تعنِ بداية لكنيسة جديدة سمّوها أيضاً، بدون حق، بيزنطيّة أو يونانيّة. فمنذ البداية، أي منذ القرن الأول، تأسّست الكنيسة الرومية واستمرّت دون أيّ تغيير جوهري في إيمانها أو حياتها الإلهية في القرن الرابع أو غيره، ولا تزال هي هي حتى أيامنا هذه. وما أهمية بقاء الاسم الأول سوى كونه إحدى

العلامات الخارجية لعدم التغيير هذا للكنيسة الأولى التي أسّسها الربّ يسوع، والتي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالإطار التاريخي الذي وجدت فيه. نعطي مثالاً عن هذا الارتباط:

تطوُّر التنظيم الرعائي للكنيسة الأولى والمرتبط منذ البدء بالتقسيمات الإدارية للإمبرطورية الرومية القديمة، بدءاً من الأسقفيات ثم الأبرشيات (المتروبوليتيات أو المطرانيات) وفيما بعد البطريركيات. وقد صار عدد هذه البطريركيات، رسمياً، خمساً، متطابقة مع المراكز الإدارية الكبرى للامبرطورية الرومية، وهي بحسب الترتيب: رومية القديمة، رومية الجديدة، الإسكندرية، أنطاكية، أورشليم. وقد جاء هذا الترتيب الإكرامي يتطابق تماماً مع الترتيب الإكرامي لمراكز الامبرطورية، وليس لأيّ سبب آخر، وهو ما تشهد عليه بوضوح قوانين المجامع المسكونية[٥].

والواضح أنّ توقّف الاضطهادات هو الذي يسّر انتشار الهرطقات التي زرعت النزاعات والانشقاقات في أرجاء الإمبرطورية، الأمر الذي اضطرّ أباطرتَها المسيحيّين، كما أشرنا أعلاه، إلى عقد المجامع المسكونية. من هذه المجامع: المجمع المسكوني الثالث (أفسس ٤٣١) الذي حكم على هرطقة نسطوريوس، ما أسفر بالنتيجة عن انفصال الكنيسة النسطورية التي شجعتها الدولة الفارسية؛ والمجمع المسكوني الرابع المنعقد في مدينة خلقيدون سنة ٤٥١ للردّ على هرطقة أوطيخا. وللأسف الشديد فقد أدّى تشابك ظروف مختلفة سبقت انعقاد هذا المجمع ورافقته، إلى سوء تفاهم متبادل بين فريقين ازداد سوءاً مع الزمن، وتحوّل إلى خلاف حادّ في وجهات النظر، ما أدّى فيما بعد إلى تشكيل كنائس مستقلّة رافضة قرارات المجمع الخلقيدوني وهي الكنيستان القبطية والسريانية، بالإضافة إلى الكنيستين الأرمنية والأثيوبية اللتين كانتا خارج حكم الامبرطورية الرومية.

ومن المؤكّد أنّ الرافضين قرارات المجمع لم يكونوا حصراً من أبناء الشعوب التي تنتمي إليها الكنائس المذكورة، بل كان هناك رافضون كثر من شعوب أخرى. وبالمقابل

كانت هناك غالبية كبيرة في غرب الامبرطورية وشرقها قبلت قرارات المجمع المذكور، ليس فقط من الرومان أو الاغريق بل من جميع الشعوب دون استثناء، كشعوب الكنائس الشرقية ذاتها المشار اليها آنفاً، والتي، على سبيل المثال لا الحصر، كان منها الموارنة ذوو الأصل السرياني. ولتأكيد حقيقة أن أبناء الكنيسة الرومية كانوا من جميع شعوب الامبرطورية الرومية قاطبة، نشير إلى أنّ اللغات المستعملة في طقوس الكنائس المحلّيّة الرومية لم تكن فقط اليونانية واللاتينية بل أيضاً لغات الشعوب الأخرى. وقد بقي هذه التنوُّع اللغوي في القسم الشرقي من الامبرطورية بعد قرون من انفصال الكنائس المذكورة، ولا يزال حتى اليوم. ويشهد على ذلك، مثلاً، في تراث كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس، المخطوطات والكتب الليتورجيّة الرومية المكتوبة باللغة السريانية (اللغة المشتركة لكثير من الشعوب الشرقية) التي تُصادَف في بعض الأديرة والكنائس القديمة، إلى جانب المخطوطات والكتب في اللغتين اليونانية والعربية. هذا ولا يزال البعض من أبناء كنيسة الروم في بعض القرى* يتخاطبون باللغة الآرامية (وهي أصل اللغة السريانية) حتى اليوم.

من هذا المنظار، يمكننا القول إنّ من ظلوا يسمَّون روماً حتى اليوم هم من جميع شعوب الكنيسة الرومية الذين قبلوا المجامع المسكونية السبعة مع غيرها من أصول التراث الرومي. أمّا اسم الملكيين، والذي شاع قديماً في فترة ما، فلم يطلقه الروم على أنفسهم بل أطلقه أبناء الكنائس غير الخلقيدونية عليهم لأنّهم، في نظرهم، تبعوا الملك. أمّا الواقع فهو أنّ الذين قبلوا المجامع المسكونية لم يتبعوا ملوك الامبرطورية الرومية بل قدّيسي الكنيسة الرومية، لأنّ هؤلاء الأخيرين جاهدوا في كثير من الأحيان – مع نفي وتعذيبات كثيرة بلغت أحياناً حدّ الاستشهاد** – ضدّ ما تبنّاه ملوك كثيرون في مراحل

* نعني بهذه القرى قرية معلولا القريبة من دمشق، وبعضَ القرى الأخرى المجاورة لها.

** من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، القدّيسان مكسيموس المعترف وبابا رومية مرتينوس

مختلفة فصاروا أعداء شرسين ضدّ للإيمان الذي نادى به الرسل والقدّيسون بالروح القدس، والذي ثبّتته فيما بعد المجامع المسكونية في عهد آخرين.

يبدو واضحًا، مما سبق، أنّ الكنيسة الرومية لم تكن واحدة من الكنائس القديمة التي استقلّت بعد القرن الخامس، محتفظة بتراث خاصّ يخصّ شعباً معيّنًا ولغة معيّنة. الكنيسة الرومية، كما رأينا، هي الكنيسة الأولى الجامعة التي نشأت في القرن الأوّل بعد تبشير الرسل جميعَ أقطار وشعوب الامبرطورية الرومية (الرومانية). وبالتالي، لم يكن تراثها تراث شعب واحد بل مساهمةً مشتركة من قدّيسي جميع تلك الشعوب ومؤمنيها في العيش والتعبير عمّا تسلّموه من الرب يسوع والرسل. ولأنّ هذه الكنيسة مسكونية الطابع، فقد ساهمت منذ القرون الأولى – ولكن بصورة خاصّة بعد تنصّر الامبرطورية – في دعم الكنائس التي كانت تتأسّس خارج الامبرطورية مثل إيران وجيورجيا وأرمينيا وإثيوبيا والعربية الخ... وفي القرن التاسع سوف تؤسّس بعثات منظّمة لتبشير الشعوب السلافية والبلقانية الوثنية. وستثمر هذه الجهود تأسيسَ كنائس عظيمة مثل روسيا وبلغاريا ورومانيا وصربيا...، تشكّل امتداداً غير متغيّر جوهرياً للكنيسة الرومية في الإيمان والحياة والتراث.

وبالنسبة إلى بطريركية روما القديمة، فهي لم تستمرّ في الانتساب إلى الامبرطورية الرومانية (الرومية) التي عاصمتها روما الجديدة (القسطنطينية)، لأنّ القسم الغربي من هذه الامبرطورية بدأ يقع تدريجياً تحت سيطرة القبائل الجرمانية (كالغوط والافرنج واللومبارديين والانكلوساكسون الخ...) اعتباراً من أواخر القرن الخامس، الأمر الذي أدّى، منذ ذلك الحين، إلى بداية انفصال وتنازع سياسي وعسكري بين امبرطورية الروم القديمة وما يتشكّل في الغرب من دول وامبرطوريات. وعندما تحوّل المحتلّون الجدد عبر

اللذان قاوما الملوك الداعمين لبدعة المشيئة الواحدة، فكان نصيبهما الموت، الأوّل بعد فترة قصيرة من قطع لسانه ويده اليمنى، والثاني في المنفى بعد التعذيب والإهانة.

قرون إلى المسيحية، بعد أن كانوا في معظمهم وثنيين أو آريوسيين، انتقل النزاع إلى الصعيدين اللاهوتي والكنسي، لا سيّما بسبب ابتعادهم عن منابع التقليد الرسولي. كلّ هذه الأسباب أدّت في النهاية إلى الانشقاق بين الكنيستين في بداية القرن الحادي عشر والذي تثبّت سنة ١٠٥٤.

أمّا صفة "أرثوذكْسِيَا" والتي تعني استقامة الرأي فكانت منذ البدء تضاف في كثير من الأحيان إلى عقائد الكنيسة لتؤكد استقامتها وصحّتها بالمقارنة مع الآراء المنحرفة التي كان المبتدعون يروِّجون لها، ثم صارت صفة للكنيسة نفسها، المحافِظة على استقامة الإيمان ونقاوته، خاصّة بعد الانشقاق الذي حدث مع كنيسة الغرب.

٢. من هي كنيسة أنطاكية؟

٢. ١. تعريف بأنطاكية حتى بداية انتشار المسيحية:

ترجع جذور تأسيس مدينة أنطاكية إلى حلم الاسكندر المقدوني الذي أراد أن يُهلِّن* العالم. فهي واحدة من المدن الكثيرة التي بناها هو، ومِنْ بعدهِ قوّاده الأربعة الذين اقتسموا امبرطوريته، كامتداد لهذا الحلم. لكن أنطاكية لم تكن فقط مجرَّد واحدة من هذه المدن، لأن سلوقس الأول، أحد هؤلاء القواد، أرادها عاصمة لمملكته الواسعة أيضاً**، ولذلك اختار موقعها الطبيعي بعناية حوالي سنة ٣٠٠ ق.م. مطلقاً عليها اسم أبيه أنطيوخس. وكان من الطبيعي أن ينفق بسخاء على بنائها، فأصبحت واحدة من أعظم مدن العالم القديم وأجملها.

* يعني فعل "يُهلِّن": يجعله هيلينياً أي يونانياً أو بالأحرى يصبغه بالحضارة اليونانية.

** كانت هذه المملكة تشتمل في البداية على سوريا وعلى كلّ ممتلكات إمبرطوريّة الفرس القديمة في آسيا التي احتلّها الإسكندر الكبير أي على آسيا الصغرى والعجم وبابل وأشور ومادي على بحر قزوين وتركستان وأفغانستان الخ...

وبعد ذلك استقدم سلوقس سكّاناً يونانيين من أثينا ومكدونيا وكريت وقبرص الخ... كي يقيموا في المدن والقرى، وعلى الأخصّ في العاصمة المبنيّة حديثاً، مانحاً إيّاهم الامتيازات ومستعيناً بهم في الحرب وفي التهلين، فساد العنصرُ اليوناني ولغته وحضارته على الرغم من قلّة عدده بالنسبة إلى الآخرين، وظلّ مسيطراً على مقدّراتها لقرون طويلة.

أمّا العناصر الأخرى التي شاركت في سكناها بعد تأسيسها فقد أتت غالباً من سكّان المنطقة، ومنها الآراميّ المحلّيّ واليهوديّ والعربيّ الذي سينتشر بكثرة في البوادي والأرياف السوريّة منذ منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما سمّاه بعض المؤرّخين[٦] العنصر الآرامي المحلّيّ ما هو، في الحقيقة، إلا خليط من الشعوب الكثيرة التي سكنت المنطقة منذ فجر التاريخ مثل السومريين والأكاديين والأموريين والكنعانيين والفينيقيين والآراميين الخ...، وكذلك من بقايا الغزاة الذين استولوا عليها عبر فترات مختلفة مثل الحثّيين والمصريين والأشوريين والبابليين والفرس الخ... إلا أنّ اسم "الآراميين" غلب على هذا الخليط لأهميتهم وأصالتهم في المنطقة، ولأنّ لغتهم أصبحت مع الزمن اللغة المشتركة التي تتخاطب بها جميع تلك الشعوب، ومنها اشتقّت اللغة السريانية.

وعلى الرغم من التوسّع والازدهار الذي تمتّعت به مملكة السلوقيين في البداية، إلا أنّها تقلّبت، مع دخولها في حروب كثيرة، بين مدّ وجزر خلال ما يقارب قرنين من الزمن، إلى أن تقلّصت وانحصرت في جزء صغير من سوريا.

في سنة ٦٤ ق.م. استولى القائد الروماني بومبيوس على مدينة أنطاكية وعلى كل ما جاورها، فجعلها عاصمة ولاية سوريا بكاملها وأعطاها استقلالاً ذاتياً. واتّسعت أنطاكية وازداد عدد سكّانها وتعاظم شأنها كمركز للتجارة والفنون والعلوم، فصار الأباطرة يبنون فيها المعالم الضخمة والهياكل والأبنية الرسمية ويمنحونها الامتيازات، ما أكسبها، بالنتيجة، لقب "المدينة العظمى" وجعلها عاصمة لا للشرق فحسب بل أيضًا

عاصمة ثالثة للإمبرطورية (بعد روما والاسكندرية). أمّا لقب "مدينة الله" فقد أطلقه عليها الامبرطور يوستينيانوس، بناءً على اقتراح القدّيس سمعان العامودي (الأصغر) من أجل حفظها من الزلازل.

٢. ٢. لمحة عن تأسيس كنيسة أنطاكية وتاريخها:

إنّ كنيسة أنطاكية، إذاً، هي بالتحديد كنيسة ما أطلقت عليه الامبرطورية الرومانية اسم "الشرق". وفي زمن إرسال المسيح تلاميذه للبشارة كان هذا الشرق يتضمّن مناطق شاسعة مثل سوريا، فينيقية، العربية، ما بين النهرين، كيليكيا، البلاد الكرجيّة*، قبرص** ، فلسطين*** الخ... ومعنى هذا أنّ أورشليم لم تكن حينها مجاورة لأنطاكية فحسب بل أيضًا تابعة لها إدارياً.

وكما يحدّث الإنجيلي لوقا في سفره الثاني "أعمال الرسل" فإنّ قسماً من المؤمنين الأوائل بالمسيح في أورشليم الذين تشتتوا من جرّاء الضيق الذي رافق استشهاد أوّل الشمامسة استفانوس اجتازوا إلى فينيقية وقبرص وأنطاكية. فلم يكن هؤلاء في البداية يكلّمون أحداً بالكلمة إلا اليهود فقط[٧]. "ولكن كان منهم رجال قبرصيون وقيروانيون (من يهود الشتات) وهم الذين لما دخلوا أنطاكية كانوا يخاطبون اليونانيين مبشّرين بالربّ يسوع، وكانت يد الربّ معهم فآمن عدد كبير ورجعوا إلى الرب"[٨].

---

* لقد اهتدت بلاد الكرج إلى المسيحية في بداية القرن الرابع، واستمرّت عادة سيامة رئيس أساقفتها بيد بطريرك أنطاكية إلى منتصف القرن الثامن. لكن التأثير الأنطاكي عليها استمر على الأقلّ إلى القرن الثالث عشر.

** ثبّت استقلالَ كنيسة قبرص عن كنيسة أنطاكية المجمعُ المسكوني الثالث (أفسس ٤٣١).

*** ثبّت استقلالَ كنيسة أورشليم عن كنيسة أنطاكية المجمعُ المسكوني الرابع (خلقيدون ٤٥١).

وعندما بلغ خبرُهم مسامعَ الكنيسة الأمّ التي في أورشليم أرسلوا برنابا* إلى أنطاكية، فلمّا أتى ورأى نعمة الله فرح ووعظ الجميع ليثبتوا في الربّ بعزم القلب... فانضمّ إلى الرب جمع غفير[٩]. ثم خرج برنابا إلى طرسوس ليطلب شاول (بولس الرسول)، "ولمّا وجده جاء به إلى أنطاكية. فحدث أنهما اجتمعا في الكنيسة سنة كاملة وعلّما جمعاً غفيراً. ودعي التلاميذ في أنطاكية مسيحيين أولاً"[١٠].

وكان من الطبيعي أن تصبح الكنيسة التي فيها يُبَشَّر الوثنيون أوّلاً، وفيها "دُعِيَ التلاميذ مسيحيين أوّلا"، أوّل مركز في العالم لانطلاق البشارة المسيحية إلى الأمم. عن هذا الأمر يخبرنا أيضاً سفر أعمال الرسل فيقول إنّه بينما كان الأنبياء والمعلّمون في أنطاكية "يخدمون الربّ ويصومون قال الروح القدس أفرزوا لي برنابا وشاول للعمل الذي دعوتهما إليه، فصاموا حينئذ وصلّوا ووضعوا عليهما الأيادي ثم أطلقوهما"[١١]. وعندما عاد الرسولان إلى أنطاكية بعد انتهاء رحلتهما الأولى "جمعا الكنيسة وأخبرا بكلّ ما صنع الله معهما وأنّه فتح للأمم باب الإيمان"[١٢]. وبحسب السِّفر ذاته سوف تنطلق من أنطاكية أيضاً رحلتان ناجحتان ثانية[١٣] ثم ثالثة[١٤] بقيادة الرسول بولس إلى آسيا الصغرى وأوروبا. وليس هناك ما يمنع أنّ الرحلات التبشيرية من أنطاكية لم تقتصر على هذه الرحلات الثلاث – بقيادة الرسول بولس أو غيره – وإن صَمَتَ عنها سفر أعمال الرسل بسبب توقُّفه، لأسباب نجهلها، عند احتجاز الرسول بولس في روما.

ومن المؤكَّد، استناداً إلى رسالة بولس إلى أهل غلاطية[١٥]، وإلى آباء ومؤرِّخين قدماء[١٦]، أنّ بطرس الرسول تردَّد كثيراً على أنطاكية ورعاها لمدّة طويلة ومن ثَمّ رسم

* لعلّ سبب اختيار برنابا لهذه المهمة، أنّه، إضافة إلى كونه صالحاً وممتلئاً من الروح القدس والإيمان (أع ١١: ٢٤)، كان من يهود الشتات، قبرصي الجنس (أع ٤: ٣٦) ولذلك كان يمكنه أن ينظر دون تحفّظ إلى تنصّر الوثنيين.

في نهايتها إفوديوس أوّلَ أسقف عليها. ولا شكّ في أنّ إقامته فيها – وغالباً لسنوات عديدة متوالية بداعي غياب بولس وبرنابا الاضطراري عنها، أو لأنه التزم تبشير أهل الختان فيها[١٧] – هي السبب الذي حدا القدماء على أن يعتبروه مؤسِّس كنيسة أنطاكية. على هذا الأساس صار شريكاً لبولس الرسول الذي تعب هو أيضاً كثيراً في هذا التأسيس، وهذا ما يفسِّر اعتبار كنيسة أنطاكية الرسولين العظيمين معاً مؤسِّسَيْن لها، والتعييد لهما في ٢٩ حزيران بهذه الصفة.

بناء على ما ذكر أعلاه، يتّضح لنا أنّ تصنيف أنطاكية بعد روما والقسطنطينية والإسكندرية وقبل أورشليم، بحسب الترتيب الشَّرَفي الذي اعتمدته الكنيسة الرومية[١٨] (الرومانية)، هو لأسباب إدارية وزمنية بحتة وليس لأسباب لاهوتية أو رسولية.

هذه الكنيسة بالذات – مع الكنائس الأربع المذكورة أعلاه – سوف تتحمّل في فجر المسيحية اضطهاد الأباطرة الوثنيين المريع مدة ثلاثة قرون لأجل إيمانها بالمسيح. وسوف تجاهد معها بمرارة أكبر ضدّ كلّ انحراف عن الإيمان وخاصّة في الفترات التي سبقت وتلت انعقاد المجامع المكانية والمسكونية. لكنها سوف تقع في القرن السابع – مع كنيستي الإسكندرية وأورشليم – تحت الحكم الإسلامي المتعدِّد المراحل والصراعات. بعد ذلك سوف تعود مدينة أنطاكية وقسم كبير من سوريا للدخول من جديد تحت سلطة امبرطورية الروم في القسطنطينية لمدة قرن ونيِّف (٩٦٩–١٠٨٤) إلى زمن استيلاء الاتراك السلاجقة عليها، والصليبيين الغربيين بعدهم (١٠٩٨)، الذين سيحوِّلون كنيستها إلى بطريركية لاتينية، باقين في المنطقة مع نزاعات لا تهدأ إلى حين احتلال المماليك (١٢٦٨). ولم يكن بالأمر الغريب حين افتتح الظاهر بيبرس المملوكي مدينة أنطاكية بعد حصار دام ثلاثة أيام – وكانت وقتها قاعدة إحدى الإمارات الأربع الصليبية في سوريا وفلسطين – أن يقتل ويَسْبي من أهلها عددًا لا يُحصى، ويضرب مبانيها وكنائسها ومن جملتها الدّار البطريركية. وكان ذلك الاحتلال الذروة في

سلسلة طويلة من الحروب والكوارث، إضافة إلى الزلازل التي ضربت مدينة أنطاكية العظمى فهدمتها وهرب منها أهلها فتحوّلت إلى بلدة حقيرة مهجورة في القرن الرابع عشر. وكان من بين الذين هجروها بطاركتها الذين اضطُرّوا أن يتجوّلوا ناقلين مقرّ كرسيّهم إلى خارجها إذ لم يبق ما يسندون إليه رؤوسهم، إلى أن اختاروا سنة ١٣٦٦ مدينة دمشق التي كانت حينها أعظم مدن المنطقة.

ومن الويلات الكثيرة التي عانت منها كنيسة أنطاكية تدفُّق التتار والمغول بقيادة جنكيزخان في مطلع القرن الثالث عشر، وانقضاض تيمورلنك التتري على سوريا في بداية القرن الخامس عشر زارعاً الهلاك والدمار. لكن الظلمة والانحطاط سوف يحاصران بشكل أشدّ كنيسةَ أنطاكية طَوال فترة حكم الأتراك العثمانيين منذ مطلع القرن السادس عشر حتى مطلع القرن العشرين. وفي القرن الأوّل من هذه الفترة بالذات سوف تطلّ بعثات الغرب التبشيرية على كنيسة أنطاكية وعلى الكنائس الشرقية القديمة. أمّا المحاولات لضمّ هذه الكنائس أو لتأسيس ما سيعرف بالكنائس الكاثوليكية، فقد بدأت منذ زمن الحروب الصليبية. في حين ترجع بداية مجيء الإرساليات البروتستانتية لتبشير كنائس الشرق إلى القرن التاسع عشر.

٢. ٣. هل كنيسة أنطاكية بيزنطيّة أو يونانيّة وبالتالي هل هي فئوية أو طائفية؟:

يرجع أصل اللفظة Byzantion اليونانية (Buzavntion) إلى اسم بلدة قديمة بناها الاغريق على ساحل البوسفور الأوروبي. وهو المكان نفسه الذي بنى فيه الامبرطور قسطنطين عاصمته الجديدة، ودشنها سنة ٣٣٠، مسمِّياً إياها رومية أو روما الجديدة نسبة إلى رومية* أو روما** القديمة مؤسِّسة الامبرطورية الرومانية وعاصمتها الأولى.

* نسبة إلى اسمها في اليونانية Rwvmh (Romy).

** نسبة إلى اسمها في اللغة اللاتينية Roma.

كما عرفت أيضاً بالقسطنطينية نسبة إلى الامبرطور قسطنطين بانيها. ومع هذا وتحت ستار حجج مختلفة منسوبة إلى أحد التغييرات[١٩] التي حصلت في الامبرطورية في أزمنة مختلفة، صار يطلق في القرون الأخيرة على الامبرطورية وتراثها – مدنياً كان أم كنسياً – الاسم القديم للبلدة البائدة. فأصبح يقال مثلاً: إمبرطوريّة بيزنطيّة، فنّ بيزنطيّ وحتى كنيسة بيزنطيّة. فهل هذه التسمية صحيحة تاريخياً وكنسياً؟

إن كان المقصود بالدولة البيزنطية الدولة التي ابتدأت مع تأسيس العاصمة الجديدة أو بعد ذلك، فمن المفروض أن تنسب إلى المدينة الجديدة وإلى اسمها الجديد وليس إلى البلدةِ القديمة التي لم تعد موجودة، واسمِها القديم الذي بطل وما عاد مستعملاً. كما أنّ كلّ التغييرات اللاحقة مثل استيلاء القبائل الجرمانية على القسم الغربي من الامبرطورية لم تؤثِّر على اصرار روم الشرق على أنّهم ورثة الامبرطورية شرقاً وغرباً. ولهذا كان من المستحيل أن يفكّروا في تغيير اسم الامبرطورية أو أن يقبلوا بهذا التغيير. ما هو واقعيّ ومثبت تاريخياً هو أن امبرطورية رومية أو روما – والتي وَطّد أركانَها أغسطس قيصر، وكانت قبل ذلك جمهورية – لم تتغيّر لا هي ولا اسمها مع تغير العاصمة[٢٠]، لأنّ العاصمة القديمة قد انتقلت بإمبرطورها وحكّامها مع قسم مهم من قوّاد جيشها وسكّانها إلى العاصمة الجديدة، وهذا هو السبب الحقيقي لتسميتها روما الجديدة.

على هذا النحو بقيت امبرطورية الروم أو الرومان وكلّ ما نُسِبَ إليها رومياً أو رومانياً، نسبة إلى اسم المدينة المؤسسة رومية أو روما في لغتيها الأساسيتين: اليونانية واللاتينية. ومع هذا فقد عُرِفَ مواطنو القسم الشرقي من الامبرطورية فقط، فيما بعد، بالروم، لأن اللغة اليونانية منذ القرن الخامس بدأت تنتشر هناك أكثر فأكثر حتى في الدوائر الرسمية، إلى أن صارت اللغةَ الرسميةَ الوحيدةَ في الشرق بعد القرن السادس. هذه الحقيقة تؤيِّدها كلّ نصوص المراجع القديمة دون استثناء ومن بينها العربية. فمثلاً في القرآن الكريم[٢١] وفي كل المراجع التاريخية العربية القديمة – حيث كانت

علاقة ما مع الروم سواء قبل الاسلام أم بعده – ليس هناك إطلاقاً ذكر لكلمة بيزنطي بل فقط لكلمة روم ومشتقاتها. كما يؤيِّدها واقعياً بقاء صفة "روم" حتى اليوم لأبناء كنائس البطريركيات الشرقية القديمة الأربع للامبرطورية الرومية. أما تسرُّب كلمة "بيزنطي" فقد تمّ، على الأرجح، في القرن السادس عشر[٢٢]، كذيول للصراع القديم بين الروم الشرقيين وبين من احتلّوا القسم الغربي من الامبرطورية الرومانيّة، ومنهم على سبيل المثال الافرنج الذين بدأوا، منذ القرن التاسع، يرفضون للروم هذه التسمية ويسمّونهم بدلاً من ذلك إغريقاً (Greek)، كتعبير عن رفضهم لما يمكن أن تحمله صفة روم من معانيَ وحقوق.

وبغضّ النظر عن هذا الصراع السياسي الذي لا يعنينا بشيء، نسأل هنا: هل كانت أكثرية أبناء كنائس البطريركيات الأربع للامبرطورية الرومية في الشرق من أصل اغريقي (يوناني) ما يبرر نعت الكنيسة الرومية باليونانية كما يحصل حتى في أيامنا هذه من قبل كثيرين ومن بينهم – دون انتباه – بعض أبناء كنيستنا ذاتها*؟

في الواقع، لم يكن العنصر اليوناني – كما أشرنا سابقاً – سوى أحد هذه العناصر العديدة التي تألفت منها الكنيسة الرومية عند تأسيسها، ولم يكن تفوُّقه ليعود إلى العدد، لكنه كان نتيجة لسياسة التهلين التي بدأها الإسكندر المقدوني واستمرّت حتى في أيام الرومان. هذا العنصرُ اليونانيّ هو أبرزُ العناصرِ لغةً وحضارةً وتأثيراً زمنياً، وهو ما يفسر كتابة أسفار العهد الجديد باليونانية وإطلاق بعض هذه الأسفار على الأمم الوثنية أو الذين عاشوا بينهم في عديد من الأحيان تسمية اليونانيين[٢٣].

إلى ذلك، ومع أنّ اللغة اليونانية كانت عند ظهور المسيحية اللغة الرسمية الأولى[٢٤] للدولة الرومانية شرقاً وغرباً، وكذلك بالنسبة للكنيسة الرومانية (الرومية) شرقاً وغرباً، وستصير اللغة الرسمية الوحيدة لها بعد القرن السادس في الشرق، إلا أنّ هذا لا يعني

* في أوراق مطرانياتنا الرسمية مثلاً تترجم عادة كلمة روم بكلمة (Greek أو Grec).

أنّه لم تكن هناك لغات أخرى للشعوب الأخرى إن كان في حياتها العادية أو في عبادتها. فبالنسبة إلى كنيسة أنطاكية مثلاً كانت اللغة الآرامية (السريانية) سائدة بين أغلب الشعوب الشرقية فيها، واللغة العربية منتشرة في بعض المناطق لا سيّما الولاية الواقعة في جنوب سوريا والمسمّاة العربيّة. وطبيعي أن يزداد هذا الانتشار بعد الفتح العربي الإسلامي وأن تصلنا كتابات مسيحية في اللغة العربية في هذه الفترة، مثل كتابات ثيودورس قرة أسقف حرّان السورية المتوفّى سنة ٨٢٥، لكنها لن تبدأ في أن تصبح اللغةَ العامّةَ لشعوب أنطاكية مدنياً وكنسياً إلا في أوائل القرن الثالث عشر.

وهكذا، ليس صحيحاً أن تعتبر الكنيسة الرومية عامّةً والكنيسة الأنطاكية خاصّةً، يونانيةً، ليس لأن ذلك لا يتفق مع الواقع التاريخي فحسب، بل، وبالدرجة الأولى، لأنها تبدو وكأنها اصبحت واحدة من الكنائس الأخرى التي انفصلت عن الكنيسة الأولى الجامعة لسبب أو آخر، ثم أخذت صبغة قومية خاصّة ذات تاريخ كنسيّ مرتبط بهويّة الشعب الذي تنتمي اليه. من وجهة نظر كنسية صرفة لا يهمّ أبداً أن نؤكّد انتماءنا إلى عنصر معيَّن مهما بلغت أهميته، وخاصّة إذا أصبح هذا الانتماء مدعاة للافتخار أو الانتفاخ أو التحزُّب أو التعصُّب. يكفي أنّ كنيستنا جمعت أصلاً جميع الاجناس والفئات وأنها تنتمي إلى المسيح. وفي المسيح يسوع "ليس يوناني ويهودي، ختان وغرلة، بربري واسكيثي، عبد وحرّ، بل المسيح الكلّ وفي الكلّ"[٢٥].

كذلك ليس صحيحاً أن تسمّى الكنيسة الرومية كنيسةً بيزنطيّة، لأن هذه التسمية لا تتفق مع الواقع التاريخي، إذ لم توجد تاريخياً، كما أشرنا أعلاه، إمبرطورية تسمّى بيزنطيّة، وبالتالي لم توجد كنيسة بيزنطية بل رومية أو رومانية. وفي حال الموافقة على هذه التسمية فهذا معناه عملياً القبول بأن الكنائس الرومية الشرقية الأربع إمّا أنّها تغيّرت فصارت كنائس أخرى ولهذا تسمّى بيزنطية، أو أنّ هذه الكنائس لم توجد أصلاً إلاّ عند بدء الامبرطورية البيزنطية والتي يختلف مفترضو وجود هذه الامبرطورية كثيراً حول زمن نشوئها. وفي كلتا الحالتين هناك قبول بأن يزوّر التاريخ وأن توضع

ظلال من الشك حول أرثوذكسية الكنيسة الرومية بسبب تغيّرها، أو حول رسوليتها وأصالتها بسبب وجودها بعد قرون عديدة من زمان الرسل. كما أنّه من المهمّ أيضاً أن نُضيف أنّ اصطلاح "بيزنطي" -كما فُهم عامّة ولا يزال يُفهم في أيّامنا هذه – يميّز كنيسة القسطنطينية وتراثها، ما قد يعني، في حال قبوله، إلغاء مساهمة الكنائس الرومية والأرثوذكسية الأخرى في هذا التراث وكأنها ليست موجودة.

ليس تعبير "روم" و "رومي"، بالنسبة الينا، تعبيراً سياسياً أو عنصرياً أو فئوياً، إذ لا يعني انتماءً قومياً إلى سكّان رومية القديمة ولا الجديدة، ولا تأييداً لسياسة الامبرطورية الرومية أو لمواقف أباطرتها، وخصوصاً أن هؤلاء في غالبيتهم كانوا من المضطهِدين للكنيسة، إن كان في عهد وثنيتهم أو في عهد تبنّي بعض المسيحيين منهم هرطقاتٍ مختلفةً. إنّه تسمية تاريخية محضة تكتسب أهميتها من كونها الدمغة التي تثبت انتماءنا إلى الكنيسة الأمّ أي الكنيسة الأولى الجامعة التي بشّرها رسل الرب يسوع مباشرة وتَكَوَّن من خلالها التراث المسيحي الأصيل الأوّل، مُتَحَمِّلةً عبر العصور المختلفة الأهوالَ والتجاربَ دون أن تغيِّر في إيمانها وأمانتها لله. وقد دعيت حينها باسم الامبرطورية التي حملت رعويتها لقرون طويلة، ولا تزال تدعى كذلك تمييزاً لها عن الكنائس التي تأسّست فيما بعد خارجاً عنها، أو انفصلت عنها. بالإجمال، تعبير "رومي" بالنسبة للكنيسة الأولى هو تماماً كتعبير أنطاكي بالنسبة لكنيسة أنطاكية. فأنطاكية لم تعد منذ القرن الرابع عشر المدينةَ الأولى التي يقيم فيها بطريركها. ومع هذا ما زلنا حتى اليوم نتسمَّى بها إشارةً إلى أنّ كنيستنا هي بالذات الاستمرارية التي لم تنقطع ولم تتغير لكنيسة المدينة التي دعي فيها التلاميذ مسيحيِّين أوّلاً ورسَمَ فيها الرسولُ بطرس أفوذيوسَ أوّلَ أسقف عليها.

وأخيراً، لعلّ ما ذكر أعلاه من عوامل تعكس لافئوية كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكية، هي بالذات التي ساهمت في تشكُّل بعض خصوصيّات لهذه الكنيسة ومنها اللاطائفية. فهذه الصفة، على سبيل المثال، صارت معروفة، يعرفها، حتّى، الآخرون

لاسيّما أثناء الحرب اللبنانية الأهلية الأخيرة، إذ سمّى البعض طائفة الروم الأرثوذكس – انطلاقاً من تصنيفها الرسمي كإحدى الطوائف في لبنان – طائفة اللاطائفيِّين.

٢ . ٤ . أيّة خصوصية؟:

الآن، وبناءً على ما تقدّم، سوف نحاول أن نجمل باختصار بعض ما نظنّه خصوصيات تميّز كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس، وهي التالية:

أوّلاً: ليس لها أية بداية خاصّة تميّزها ككنيسة مُحْدَثَة أو مستقلّة أو منفصلة لأيّ سبب كان عن الكنيسة الأولى الواحدة الجامعة الرسولية. بدايتها الوحيدة كانت تأسيس الرب يسوع إيّاها عبر تلاميذه المباشرين، إذ رَسَمَ الرسلُ أنفسُهم بطاركتَها ومطارنةَ أبرشيتِها بوضع اليد وبالتسلسل الرسولي إلى يومنا هذا. لهذا فهي بالتأكيد الاستمرارية الفعلية غير المنقطعة لكنيسة أنطاكية الرسولية والمبشِّرة الأولى للأمم الوثنية. من هنا، فهي بحدّ ذاتها كرسيّ رسولي بامتياز وليس بسبب ارتباطها بكرسي آخر. هذا ما أكّده آباء المجمع المسكوني الثاني في رسالتهم إلى كنيسة أنطاكية ولم يقولوه في رسائلهم إلى أية كنيسة أخرى: "إلى الكنيسة الرسولية فعلاً كنيسة أنطاكية سورية الجزيلة الاحترام التي فيها أوّلاً استعمل الاسم المسيحي"[٢٦].

ثانياً: لم تتأسس بارتباط مع قومية أو جنسية معينة، وبالتالي لم تكن كنيسة خاصّة لشعب واحد، الأمر الذي أعطاها إلى حدٍّ كبير أن تتخلّص من تجربة الخلط بين طموحاتها القومية وأهدافها الإيمانية، بين السعي لتأمين مصالحها الدنيوية وعمل مشيئة المسيح، وأن لا تكون أسيرة بالكلّيّة لشَرَك الطائفية الذي أُقحمت فيه مع الطوائف الأخرى، لا سيّما منذ أيام العثمانيين وحتى أيامنا هذه. وقد يكون لعدم تطابقها مع قومية أو بلد ما دور في مساعدتها على أن تتصرف بمحبة وبمرونة أكثر تجاه الآخرين، وأن تصبح في فترات كثيرة عنصر تهدئة ومصالحة بين الكنائس والفئات المختلفة. عنها شهد القديس باسيليوس الكبير فقال إنّها "أجدى نفعاً من كلّ كنائس المسكونة"[٢٧].

ثالثاً: ما ذُكر أعلاه لا يعني أبداً أنّها تدّعي أنّ شعبها، وعلى رأسه رعاتها، بقي دائماً أميناً لله ولكنيسته. هي تعلم جيّداً بأنّ هناك أمثلة عديدة وحتى عن بطاركة لها ومطارنة حُكِمَ عليهم في مجامع محلّيّة ومسكونية، وأنّ عدداً لا يُحصى من أبنائها، إكليريكيين كانوا أم علمانيين، وفي جميع أجيالها، قد رجعوا إلى الوراء. إنّها تعلم جيداً بأن خطايا أعضائها البشريين عامّة قد عظمت جداً، وأنّها لهذا السبب تأدّبت كثيراً خلال مسيرتها على الأرض، فتمرمرت كثيراً وتمحّصت إلى أن صارت بقيّةً باقية مرذولة ومحتقرة في نظر الناس، و لم يبق لها أن تفتخر إلا بالربّ. المجد له، لأنّه لم يسمح لها بأن تنتفخ بسبب رسوليتها أو كثرة أبرشياتها وأسقفياتها أو امتداد سلطتها أو عظمة إنجازاتها، فتعتز بنفسها أو تؤمن برأس آخر لها غير المسيح. المجد له، لأنّه أعطاها أن لا تفقد هويتها الأصلية التي ليست من هذا العالم إذ لم تتمثّل بممالك هذا العالم وبمؤسساته و لم تستعمل وسائله وطرقه لتفرض وجودها عليه طالبةً ما هو لذاتها وليس ما هو للمسيح. المجد له، لأنه هو الذي ساند أبناءها أيامَ مِحَنِها وشدائدِها وتجاربِها الهائلة فلم ينكروا المسيح. المجد له، لأنّه هو الذي دعم أجدادنا أوقات ذلّهم وفقرهم وجهلهم فلم ينحازوا إلى أقوياء هذا العالم ليتقوّوا بقوّتهم وغناهم، بل فضّلوا عار المسيح وفقره، وبالتالي بقيت مرجعيتهم داخل حدود كنيستهم وليس بارتباطٍ كيانيّ مع الخارج. المجد له، لأنّه، بفضل تأديباته القاسية، أبطل أفكار أهوائها المخادعة وحكمتها البشرية الباطلة، فلم تغيّر جوهرياً في ما تسلّمت من بشارة وأسرار إلهية ومسيرة حياة تؤدّي إلى الخلاص. المجد له، لأنّه أبقاها كنيسة مصلوبة مشيرة على من يشاء بالرجوع إلى الربّ بتوبة وحمل الصليب وراء المصلوب عبر الطريق الضيّق الكرب كي يحصل على القيامة والحياة. المجد له، لأنّه أحبّها فوهبها هذه الخصوصية النادرة وهي أن تبقى مضطَهَدةً طَوالَ أزمنة غربتها على الأرض دون استثناء، "لأن الذي يحبّه الربّ يؤدّبه ويجلد كلّ ابن يقبله"[٢٨]. المجد له، لأنّه، بعظمته الإلهية اللامتناهية، افتقدها في ضعفها البشري اللامتناهي إذ بقيت تنبض بالقداسة وبالقدّيسين من جميع الطغمات

والأنواع: رسل، أساقفة، كهنة، معترفين، شهداء، صانعي عجائب، أبرار، عديمي فضة إلخ... وقد تألّق قدّيسوها وشهداؤها، لا في عهد الامبرطورية الرومية فحسب، وإنّما في كل العهود الأخرى مثل عهود الأمويين والعبّاسيين والحمدانيين والصليبيين والمماليك والعثمانيين وإلى أيّامنا هذه. المجد له، لأنّه، وحتّى في الأزمنة التي وصلت فيها إلى أدنى دركات كربها وعوزها وانحطاطها، مثل القرن التاسع عشر، أعطت سحابة من الشهداء والشهود للمسيح كالقدّيس الشهيد يوسف الدمشقي. المجد له، لأنّه، في منتصف قرننا هذا، وحيث بدا لجميع الذين تآمروا عليها أنّها اقتربت من حدود التلاشي والموت، أعطاها أن تنفض عنها غبار الانحطاط والجمود لتنطلق في آفاق نهضة جديدة حيّة.

رابعاً: كلّ هذا يؤكّد أنّها وعت على الدوام، في ضمير قدّيسيها، أنّ الهدف الأهمّ هو ملكوت الله، وأنّ دعوتها المثلى هي القداسة والتألّه، وأنّها بالنتيجة كنيسة "غرباء ونزلاء على الأرض... يبتغون وطناً أفضل سماوياً"[٢٩]. وقد تجلّت هذه الخصوصيّة، أي محبّة الله من كلّ القلب والفكر والنفس، في جميع أجيالها، وخاصّة في ثلثيها الأوّل والثاني حين كان الكثيرون يتخلّون بفرح عن كل شيء ويتبعون يسوع. وقد بقيت إلى الآن آثار من هذه المحبة تنطق بها في كل مكان آثار من حجر محدّثة أنّ مناطق بأكملها، كما في شمال سوريا، كانت عامرة بمحبّي الصلاة الملتهبين للقاء الرب. وقد دفعت هذه المحبةُ بعضَ الرهبان، لاسيّما النسّاك منهم، إلى ابتكار طرق جديدة في النسك لم تكن معروفة من قَبْلُ، مثل طريقة العموديين، وأهل العراء، والذين لا ينامون، والمتبالهين حبّاً بالمسيح.

خامساً: هذا لا يعني أنّ الكنيسة الأنطاكية الأرثوذكسية لم تطع أيضاً عبر تاريخها الطويل وصية الله المتعلقة بمحبة القريب والمكمِّلة للخصوصيّة الأولى أي محبة الله، لأنه لا يمكن لأيّ مُحِبٍّ حقيقيّ لله أن لا يكون مُحبّاً للقريب. لذلك وحتى الذين تكرّسوا لمحبّة الله في "البراري والجبال والمغاور وشقوق الأرض" كانت محبتهم للقريب كنفسهم

وأكثر. وقد ظهرت هذه المحبة التي لا تطلب ما لذاتها من خلال ضيافتهم للغرباء، وتلبية الاحتياجات المختلفة للذين يقصدونهم وخاصة الروحية منها، وصلاتهم الدّؤوبة من أجلهم ومن أجل جميع الناس. أما الذين أحبّوا الله وعاشوا في وسط العالم، فقد وعى كثيرون منهم مثال السيّد في أنّه أتى "ليَخدُم لا ليُخدَم"، لذلك تقدّسوا عن طريق تكرُّسهم للبشارة أو للرعاية أو للتعليم أو لإغاثة المعوزين أو المحزونين أو لتحرير العبيد أو لخدمة المعاقين أو الأيتام أو الغرباء أو المنقطعين أو البرص أو المرضى، كما فعل، على سبيل المثال، الأطبّاء الملقَّبون بعديمي الفضّة صائرين نوراً للعالم وملحاً للأرض. وعلى الرغم من أنّهم توخَّوا في خدمة محبتهم أن لا يميّزوا بين دين أو جنسية، وأن تكون بالكلّيّة في الخفاء، إلا أنّ فضائلهم لا يمكن أن تخفى، لذلك شعّت، لا سيّما أيّامَ المجاعات والكوارث كما حدث مثلاً مع القديس باسيليوس* الكبير أو البطريرك غريغوريوس الرابع.

سادساً: لم يقتصر تأثير كنيسة أنطاكية على محيطها وعلى الذين كانت لها علاقة مباشرة معهم مثل بلاد الكرج، وفيما بعد بلاد أبرشيات المَهاجر التي تبعت لها مثل أميركا الشمالية والجنوبية وأستراليا، بل امتدّ هذا التأثير بقوّة إلى كلّ أنحاء العالم مثل أرمينيا وفارس والهند والصين، وإلى أوربة خصوصاً كرومية ورافينا وليون والبرتغال إلخ... وقد حصل هذا التأثير عن طريق ارتحال أبنائها للتجارة أو الهجرة لأسباب مختلفة، وخاصّة أيام الضيق والاضطهادات، أو زيارة الآخرين لكنيسة أنطاكية، ولا سيّما أديرتها ورهبانها المشهورين. وقد كان عدد الذين استوطنوا في الأقطار الأوربّية كبيراً لدرجة أنّه كان يُنتخَب منهم أساقفة. فمن أنطاكية كان أساقفة رافينا ما بين ٣٩٦–٤٢٥، ومنها أسقف باريس سنة ٥٩٦، ومنها انتخب ثمانية بابوات على رومية في القرنين السابع والثامن، ومنها القديس ثيودوروس الطرسوسي رئيس أساقفة

* أبرشية القديس باسيليوس، قيصرية كبادوكية، كانت تابعة حينها للكرسي الأنطاكي.

كنتربري موحِّد الكنيسة الانكليزية ومنظِّمها(+٦٩٠). وعلى العموم يمكننا القول مع المؤرّخ الفرنسي Bréhier إنّ التأثير الأنطاكي "قد تغلغل في الحياة الغربية في كل المناطق، تغلغل إلى الفن والحياة الاقتصادية والحياة الدينية وتكريم القدّيسين وبقاياهم. هذا التأثير كان يوجد في كل مكان"(٣٠).

سابعاً: بالإجمال تميّز أبناء الكنيسة الأنطاكية عموماً باحترامهم قوانينَ بلدانهم، ومشاركتهم في خدمة أوطانهم وأماكن إقامتهم، والعمل لخير الجميع بفاعلية وأمانة، والتعاون معهم بوداعة وإلفة. وقد يكون لمناخ الحرّيّة السائد في ايمان كنيستهم ونهج حياتها تأثيرٌ كبير على نوعية شخصيتهم وحتى على غير الممارسين منهم، ما جعلهم عامّة، وإن كانوا غير محبّين للخصام والعنف، متحررين من عقد الخوف والتسلُّط، مبادرين سبّاقين، مبدعين في مجالات العمل السياسي والعلمي والفنّي والاجتماعي.

الهوامش

(١) لو ١: ١.

(٢) أنظر أع ٢٢: ٢٥-٢٩.

(٣) كولو ٣: ١١.

(٤) غل ٣: ٢٨.

(٥) أنظر مثلاً **القانون الثالث من المجمع المسكوني الثاني، والقانون الثامن والعشرين من المجمع المسكوني الرابع**.

(٦) أنظر مثلاً أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**، ج ١، ص ١٦.

(٧) أع ١١: ١٩.

(٨) أع ١١: ٢٠-٢١.

(٩) أع ١١: ٢٣-٢٤.

(١٠) أع ١١: ٢٥-٢٦.

(١١) أع ١٣: ١-٣.

(١٢) أع ١٤: ٢٧.

(١٣) أع ١٥: ٣٦ إلى ١٨: ٢٢.

(١٤) أع ١٨: ٢٣ إلى ٢٨: ٣١.

(١٥) غل ٢: ١١.

(١٦) منهم أوريجنس (آباء يونان، مين، ١٣، ١٨١٤)، وايرونيموس (آباء لاتين، مين، ٢٦، ٣٤٠)، ويوحنا الذهبي الفم (آباء يونان، مين، ٥٠، ٥٩١)، وافسافيوس القيصري (**تاريخ الكنيسة**، ٣، ٣٦، ٢) الخ...

(١٧) غل ٢: ٧-٩.

(١٨) أنظر مثلاً **قوانين المجمع الخامس السادس** (ترولو)، ٣٦.

(١٩) كمثال على هذه التغييرات التي حصلت، تأسيس العاصمة الجديدة، أو تحوّل ديانة الامبرطورية إلى مسيحية، أو في ما بعد استيلاء القبائل الجرمانية على القسم الغربي من الامبرطورية، أو انفصال الكنائس غير الخلقيدونية، أو وقوع البطريركيات الشرقية الثلاث تحت الحكم الاسلامي، أو سيطرة اللغة اليونانية وازدياد التأثير الهيلينستي (اليوناني الشرقي).

(٢٠) Ostrogrowski G. *History of the Byzantine State*. Trans. John Hussey. Oxford، 1956, p. 26

أنظر السيد الباز العريني، **الدولة البيزنطية**، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٩-٢٠.

(٢١) في القرآن سورة اسمها "الروم" مطلعها: "ألم/ غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيَغْلِبُون" (سورة الروم ٢ و٣).

(٢٢) هناك كتاب مترجم عن اليونانية إلى اللاتينية عنوانه:

Nicephori Gregorae, *Romanae, hocest Byzantinae Historiae*

صدر في مدينة بازل سنة ١٥٦٢ وفيه تظهر – وقد يكون لأول مرة في التاريخ – صفة بيزنطي كمرادفة لصفة رومي. أنظر: Iw. Rwmanivdou. Rwmhosuvnh. Qessalonivkh. 1975

(٢٣) أنظر مثلاً: أع ٩: ٢٩؛ ١١: ٢٠، ١٧: ٤، ١٢؛ ١٨: ..٤. يو ١٢: ٢٠؛ ١كور ١: ٢٢؛ ١٠: ٣٢ إلخ...

(٢٤) كانت اللاتينية هي اللغة الرسمية الثانية.

(٢٥) كولـ ٣: ١١.

(٢٦) Mansi XL, 391. Migne Lat XIII, 1202

لدى خريسوستمس بابادوبولس، **تاريخ كنيسة أنطاكية**، تعريب الأسقف استفانوس حداد، منشورات النور، ١٩٨٤، ص ٤٣٦.

(٢٧) من رسالته إلى أثناسيوس الكبير، طبعة مين، **آباء يونان ٣٢**، ص ٤٢٥.

(٢٨) عبر ١٢: ٦ ومز ٩٤: ١٢ و ١١٩: ٧٥ وأم ٣: ١٢ ويع ١: ١٢ ورؤ ٣: ١٩.

(٢٩) عبر ١١: ١٣، ١٦.

(٣٠) Bréhier, *L'Eglise de L'Orient au Moyen Age*, p. 10

لدى خريسوستمس بابادوبولس، المرجع نفسه، ص ٤٢٨.

The Greek-orthodox Patriarchate of Antioch in the period of the renewed Byzantine rule and in the time of the first Crusades (969-1204)

Dr. Klaus-Peter Todt
Researcher

In those days the murderous Ismaelites had taken as won by the spear the town of Antiochos, the beautiful, the noble, the well-looking, dressed as a bride.
They dishonoured her as thrice a slave, as a vulgar prostitute.
And again Phokas, threefold excellent in bravery, drew his sword,
again he moved against the blood-loving enemies, the foreigners;
he shattered the aliens, fought for the fellow-countrymen,
and again he reunited the elegant (and) very well coloured girl (Antioch)
with her mother (Constantinople), *rich in beautiful children.*
... The Arabs fled him (Phokas) *from fear, the Syrian bowed to his yoke,*
the Cilician ran away, the Phoinician was subordinated,
and again the property of the Romans was restored to the Romans.

With these words Byzantine poet and historian Konstantinos Manasses celebrated the Byzantine reconquest of Antioch in October 969 and the military successes of Nikephoros Phokas,(1) first since 956 as *domestikos ton scholon* and *domestikos ton scholon tes Anatoles*, i. e. Commander-in-Chief of the Imperial forces in the East, and later on from 963 to 969 as emperor. I say deliberatly reconquest, because never since Emperor Herakleios (610-641) said his melancholy *Farewell to Syria* in September 636(2), Byzantium had forgotten his lost provinces in the Near East. In the night from the 28th to 29th of October the soldiers of Michael Bourtzes, Byzantine *strategos* of Baġrās, climbed the walls of Antioch and took the town by storm(3). The reconquest of Antioch was the climax of a long series of Byzantine victories in the East. In 959 Nikephoros Phokas' forces had liberated Crete, in December 962 they had taken Aleppo by storm and in August 965 they had concluded the reconquest of Cilicia with the occupation of Tarsos(4).

Since the catastrophes of the sixth century Antioch had lost all her

ancient magnificence and splendour. In the long period between Islamic conquest and Byzantine reconquest (636/637-969) Antioch was a third-class provincial town in the shadow of Damascus and Aleppo. Only the patriarchate retained some supraregional importance. But after 969 the town became the capital of the greatest military government *(doukaton)* of the Byzantine Empire. Four Byzantine emperors - John I Tzimiskes in 975, Basil II in 995 and 999, Romanos III Argyros in 1030 and Romanos IV Diogenes in 1069 - came personally to Antioch and Syria to defend the *doukaton* against Faṭimid and Salǧuq attacks. The best generals of the Empire were sent als *doukes* and *katepano* to Antioch, and before 1060 the Emperors did all, what they could, to repopulate Antioch and its region, to restore the walls, the ancient buildings and the churches[5]. In a letter to a friend in Bagdad the famous Christian Arabian physician and writer Ibn Butlan, who visited Antioch in 1051, has given an impressive description of the flourishing agriculture and economy of the Byzantine *doukaton* and the splendour of the restored churches and buildings of Byzantine Antioch[6].

I. Prosopography of the Greek-orthodox patriarchs of Antioch in the period of the renewed Byzantine rule and in the time of the Crusades (969-1204)

One of the most important consequences of the Byzantine reconquest of Cilicia, Antioch and Northern Syria was the reintegration of the Church of Antioch in the Byzantine system of ecclesiastical organisation under the leadership of the Emperor[7]. As he did with the Ecumenical patriarch of Constantinople and the autocephalous archbishops of Cyprus (reconquered by Byzantine forces in 965) and later of Ochrid and Bulgaria (reconquered by Basil II in 1018), the Emperor performed as his sovereign imperial prerogative to nominate the Patriarch of Antioch *(problesis)*[8]. Because of the murder of patriarch Christophoros in May 967 the patriarchal throne of Antioch was vacant in 969. Therefore Emperor John I Tzimiskes (969-976) nominated his confessor, the monk Theodoros of Koloneia, patriarch of Antioch. After a short synodal examination patri-

arch Polyeuktos of Constantinople (956-970) ordained Theodoros patriarch of Antioch. The Emperor gave Theodoros *a chysoboullos logos* (a document bearing the Emperor's gold boulla), in which he confirmed the ancient rights and privileges of the patriarch of Antioch and restored his jurisdiction over the ecclesiastical provinces of *Isauria, Cilicia I* and *Cilicia II*. Furthermore Theodoros received for himself and his successors as residence of the patriarchs of Antioch in the capital *(metochion)* the famous monastery of the *Theotokos ton Hodegon*. Patriarch Polyeuktos of Constantinople with his synod confirmed the decision of the Emperor in a diploma *(protreptikon engraphon)* and conceded him the right to celebrate and to ordain in his *metochion*[9].

Theodoros II (970-976) was the first of a long series of patriarchs of Antioch in the next three centuries, which were selected from the clergy of the Ecumenical patriarchate *(Megale Ekklesia)* or from the great monastic complexes in the neighbourhood of Constantinople. Before his nomination Theodoros was abbot of the monastery of St Antony in the *thema Armeniakon* in north-eastern Asia Minor[10]. His second successor John III *Polites* (996-1021) was *chartophylax* (headclerk) of the Ecumenical patriarchate, when Basil II nominated him patriarch of Antioch[11]. Nikolaos II Stoudites (1025-1030) was a monk in the famous Constantinopolitan monastery *tou Stoudiou*[12]. Elias II Sophronites (1032-1033) came from a monastery in Nikomedeia. Theodosios III Chrysoberges (patriarch in and after 1057) belonged to a famous Constantinopolitan family bringing forth two Ecumenical patriarchs of Constantinople, Nikolaos II Chrysoberges (980-992) and the more important Lukas Chrysoberges (1157-1170). Some other members of the Chrysoberges-family are known as high officials in the patriarchate like *chartophylax* (head clerk of the patriarch), *megas sakellarios* (originally responsible for the patriarchal treasury, later supervisor of the monasteries of Constantinople), *maistor ton rhetoron* (chief rhetorician) or metropolitans[13]. Before his nomination as patriarch of Antioch Theodosios III lived in a monastery on the Bithynian Olymp[14]. His successor Aimilianos (ca. 1061/1062-1079/1080) was a close friend and correspondant of the famous Byzantine statesman, humanist, historian and philosopher Michael Psellos[15]. John V (1098-1100) came from the monastery of

Oxeia and therefore was called *Oxeites*[16]. I suppose, he was nominated patriarch of Antioch by Emperor Alexios I Komnenos (1081-1118) in 1089, because the powerful mother of the Emperor, Anna Dalassene, favored him. Soterichos Panteugenos, patriarch-elect in 1156/1157, was deacon and member of the influential clergy of the Hagia Sophia[17]. Athanasios I Manasses (1157-1170) lived in the Constantinopolitan *metochion* of the monastery of St John the Evangelist on Patmos in the Dodecanese, when Emperor Manuel I Komnenos (1143-1180) choose him in 1157 patriarch of Antioch[18]. Theodoros IV Balsamon (patriarch ca. 1183-before 1204), born in Constantinople, belonged as *nomophylax* (chief jurist), *chartophylax* and *protos ton Blachernon* (chief priest of the clergy of the Church of the Virgin of Blachernai) like John III *Polites* to the clergy of the Ecumenical patriarchate und wrote since ca. 1170 his very important commentaries on the *Nomokanon* (Collection of imperial and ecclesiastical laws concerning the Church) and the canons of the Ecumenical and local synodes and of the fathers of the Church[19].

Only Agapios II (978-996) and Peter III (1052-1057) were arabophone natives from the patriarchate. In their cases, as it seems, the Emperor took into consideration the desire of the aristocracy (ru'asa' al-madina) and the population of Antioch to see a native on the throne of the patriarchate. In the case of Agapios II Emperor Basil II (976-1025) nominated him, because Agapios, formerly bishop of Aleppo, supported him 977/978 in the civil war against the usurper Bardas Skleros and helped him to restore imperial rule over Antioch[20]. Peter III was an ideal compromise candidate. Like the Emperor Constantin IX Monomachos (1043-1055), who nominated him patriarch of Antioch, he was born in Antioch, but since his youth he had lived in Constantinople and gone through a splendid career in imperial administration. According to his *Inthronistika* he came 1009 to Constantinople and received there a classical education *(enkyklios paideia)*. After that he served as secretary of the Emperor, as judge *(krites)* in the provincial administration and last as *krites tou belou or tou hippodromou* at the Imperial Court of Appeal. Then he joined as *skeuophylax* (responsible for the sacred valuables and liturgical vessels) the clergy of the Ecumenical patriarch[21]. In his first letter to the Antiochenes Peter III informed the clergy, the monks and the people about

his nomination by the Emperor and summoned them to praise God, because he had heard their entreaties and caused the Emperor through a vision of the Virgin Mary to give them a patriarch from their own flesh and blood[22].

Imperial nomination of the patriarchs of Antioch was accepted by the aristocracy (ru'asa' al-madina) and population of Antioch, because supranational imperial power and imperial control of church affairs had a long tradition since the days of Emperor Constantine the Great (324-337) and were accepted in the whole orthodox world of the Middle Ages as authorized by divine revelation and divine providence[23]. But we know from from the *Taktikon* of Nikon of the Black Mountain *(Nikon ho Mauroreites)*, one of the most important sources on the history of the patriarchate of Antioch in the Middle Ages, that the Church of Antioch interpreted it as a violation of her autocephaly and her canonical rights, that since John III *Polites* (996-1021) the patriarchs of Antioch were ordained by the Ecumenical patriarch of Constantinople in the capital of the Empire, not by the local metropolitans and bishops in the cathedrale of Hagios Petros in Antioch[24]. Peter III protested in a sharp letter to patriarch Michael I Kerullarios of Constantinople (1043-1058) against this bad habit and forced Kerullarios to apologize for nominating the Antiochene deacon Christodoulos Hagiostephanites *kouboukleisios* (originally a chamberlain of the patriarch, but in 11th century an honorary title)[25]. But we should not misunderstand these medieval conflicts as national conflicts between ethnic Greeks and Non-Greeks like the Bulgarian schism of 1876 or the conflict between Arab and Greek metropolitans and bishops in the 19th century patriarchate of Antioch[26]. The strongest champion for the autocephaly and the canonical rights of the patriarchate of Antioch in the medieval Byzantine Church was Nikon of the Black Mountain, himself a Greek immigrant to Antioch, born in or near Constantinople[27]. Some of the Greek patriarchs of Antioch in the 11th century, even if nominated by the emperor and selected from the clergy or the monasteries of Constantinople, showed themselves as men of independent spirit and became very popular in Antioch. Patriarch Nikolaos II *Stoudites* (1025-1030) resisted in October 1029 together with his metropolitans against the attempt of Emperor Romanos III Argyros (1028-1034) to condem the

Jacobite patriarch John VII Bar 'Abdun (1012-1030) on a synod in Constantinople[28]. Patriarch Aimilianos (ca. 1061/1062-1079/1080) headed the fight of the Antiochenes against the brutal and corrupt military governor *(katepano Antiocheias)* Nikephoritzes, an eunuch and favorite of Emperor Constantine X Doukas (1059-1067). In the reign of the weak Emperor Michael VII Doukas (1071-1078) Nikephoritzes directed imperial politics in his capacity of *logothetes tou dromou* (chief of the imperial mail, the imperial secret service and minister of foreign affairs) and ordered the arrest of patriarch Aimilianos in Antioch. After deportation of the patriarch to Constantinople the population of Antioch rose in arms in favour of this popular patriarch against the *dux* Isaakios Komnenos (ca. 1074)[29].

In the period of the Crusades the relationship between the patriarchs of Antioch and the Emperors became much stronger. After the foundation of a Normano-French Crusader principality in Antioch in summer 1098, the expulsion of patriarch John V *Oxeites* (1089-1100) from Antioch in August 1100 and the establishment of a Latin patriarchate[30] during the whole 12th century the Greek-orthodox patriarchs of Antioch were forced to reside in exile in their Constantinopolitan *metochion*, the monastery of the *Theotokos ton Hodegon*[31]. But it was a first-class aim of Byzantine imperial politics in the 12th century to subjugate the principality of Antioch as a vassal state to imperial authority and to bring back the patriarch Antioch from his Constantinopolitan exile to his patriarchal city[32]. In the treaty of Deabolis (1108) the defeated Norman prince Bohemund I of Antioch had to acknowledge imperial suzerainity over Antioch and the imperial prerogative to nominate the patriarch of Antioch out of the members of the patriarchal clergy of Constantinople[33]: *I agree and swear by the God worshipped in the church of Antioch that the Patriarch of that city will not be of our race* (i. e. not a Latin), *but a man whom Your Majesties* (Emperor Alexios I Komnenos and his son and co-emperor John II Komnenos) *will promote, one of the clergy of the Great Church in Constantinople. For in future the throne of Antioch will be occupied by such a man; he will carry out all the duties of an archbishop, the laying on of hands and the other affairs of the Church, according to the privileges of the patriarchal throne*. During the visits of Emperor John II Komnenos

(1118-1143) and Emperor Manuel I Komnenos (1143-1180) in Antioch in May 1138 and in April 1159 the Greek-orthodox population of the town gave them an enthusiastic reception34. Emperor Manuel I Komnenos succeeded 1165 in establishing patriarch Athanasios I Manasses (1157-1170) in Antioch. The Latin patriarch Aimery of Limoges (1149-1193) was forced to leave Antioch and to retreat to Qu1air[35]. After Emperor Manuel Komnenosədeath (1180) the Byzantine Empire was paralysed by a series of civil wars, the rebellion of the Bulgarians and the Serbs and the terrible consequences of the Fourth Crusade (1203/1204)[36], but never renounced his claim on sovereignty over Antioch. From the Latin conquest of Constantinople in April 1204 until the coronation of Theodoros I Laskaris in Nicaea (March 1208) the throne of the Emperor was vacant[37] and imperial nomination of the Greek-orthodox patriarch of Antioch interrupted. In the years before 1208 Patriarch Symeon II ibn Abi Šaiba could be elected patriarch by the local episcopate and the population of Antioch, because the Normano-French prince Bohemund IV (1201-1233) needed the support of the Greek-orthodox population of Antioch in his fight against his rival Raimund-Rupen and king Levon I of Cilician Armenia and favored the local orthodox Church[38]. During the 13th and 14th centuries the Greek-orthodox patriarchs of Antioch visited very often the imperial court in Nicaea and after 1261 in reconquered Constantinople and profited in their relations with the last Normano-French princes of Antioch, the kings of Cilician Armenia and the Islamic rulers of the Near East from the diplomatic protection of the Byzantine Emperor[39].

II. The Curia and the Notitia episcopatuum of the Greek-orthodox patriarchate of Antioch in the 10th-12th centuries

With the Byzantine reconquest of Antioch in 969 began a far-reaching Byzantinisation of the Church of Antioch. The Curia of the patriarch was reorganized in accordance with the Curia of the Great Church *(Megale Ekklesia)* of Constantinople[40]. The most important office in a patriarchal, metropolitan or episcopal curia was that of the *oikonomos* (manager of economic affairs), but this office existed already before 969 in the patriarchal curia of Antioch[41] and in the metropolitan curia of Edessa[42]. From the second half of the 11th century we have the seal of the

protospatharios (honorary title) and *mystographos* (perhaps a personal secretary of the Emperor) Basileios as *oikonomos tou patriarcheiou Antiocheias*. Because of his function as *mystographos* it is probable, that he came from the central imperial administration in Constantinople and was like the *oikonomos* in the Ecumenical patriarchate before 1057 nominated by the Emperor[43]. As *sakellion* (responsible for religious foundations under patriarchal jurisdiction) and locum tenens of the patriarch *(topoteretes tou thronou)* metropolitan Symeon of Mesopotamia officiated in the second half of the 11th century, known from the *Taktikon* of Nikon of the Black Mountain[44]. Perhaps the *sakellarios tes Antiocheon ekklesias* Abramios was a native arabophone Ibrahim from Antioch[45]. Very widespread was the honorary title of *kouboukleisios* (originally a chamberlain of the patriarch). Between 1065 and 1070 the priest Leon Sarbandenos, customer of some Greek manuscripts, received this title[46]. In the fifties or sixties of the 11th century Patriarch Theodosios III Chrysoberges nominated Nikon of the Black Mountain *didaskalos* (teacher), i. e. he was authorized to preach and to answer inquiries of clerics and laymen on religious problems in the name of the patriarchate[47].

The patriarchs sent from Constantinople introduced Constantinopolitan canonical and liturgical books such as the *synaxarion* or the *synodicon* and other traditions into the Church of Antioch as for example the celebration of the Sunday of Orthodoxy in Great Lent[48]. Till the 13th century the Greek-orthodox patriarchates in the Near East replaced their traditional liturgical anaphoras of St James and St Mark by the Constantinopolitan liturgy of St John Chrysostom[49]. Patriarch Theodoros IV Balsamon of Antioch (ca. 1183-before 1204), the greatest orthodox canonist, was a leading champion of this Byzantinisation of the Near Eastern patriarchates[50].

What do we know about the metropolitan and episcopal churches in the ecclesiastical provinces of the Greek-orthodox patriarchate of Antioch in our period? An overall view of the organisational structure of the patriarchate we get from the *Taxis ton hypo to patriarcheion Antiocheias katholikon, metropoleon, archiepiskopon kai episkopon, i. e. order of the catholicosats, metropolitan, archiepiscopal and episcopal churches under the jurisdiction of the patriarchate of Antioch,* edited in 1892 by the

German scholar Heinrich Gelzer from the Vaticanus graecus 1455[51], and from the *Taxis ton patriarchikon thronon (order of the patriarchal thrones)* of the archimandrite Neilos Doxapatrios, written in 1143[52]. If we compare this internal ecclesiastical structure with the late antique *Notitia Antiochena* from the sixth century[53], we find on the top of the hierarchy the two *katholikata* Romagyris and Eirenupolis/Bagdad. About the *katholikata* in Irak, Iran and Central Asia we know very few facts. Their *katholikoi* administered six of the twenty ecclesiastical provinces of the patriarchate of Antioch. Before 960 only the *katholikaton* of Romagyris (probably modern Tashkent in Uzbekistan) existed, but in this year patriarch Christophoros, himself a Melkite from Bagdad, divided the *katholikaton* and ordained Majid of Aleppo *katholikos* of Bagdad/Eirenupolis (Eirenupolis is the exact Greek translation of Madinat as-salam, the Arabic name of Bagdad)[54]. Ca. 1054 Patriarch Peter III mentioned the two *katholikata* in his letter to patriarch Dominicus of Grado[55]. The jurisdiction of the patriarch over the *katholikata* of Romagyris and Eirenupolis/Bagdad was surely the main reason for an enlargement of his title. Patriarch Nikephoros Mauros (ca. 1079/1080-1089) is the first, whom we know using on his seals the enlarged patriarchal title *patriarches Theoupoleos Megales Antiocheias kai pases Anatoles/patriarch of the City of God, Great Antioch and the whole East*[56], but there are some indications, that Peter III was responsible for the introduction of the addition *kai pases Anatoles*.

The *katholikaton* of Georgia is not included in the Middle Byzantine *taxeis*, because in 744/745 patriarch Theophylaktos bar Qanbara and his synod confered autocephaly on this Church[57]. In our period the Georgians had a great significance for Antioch. Georgians served in the local Byzantine forces of the *doukaton* like for example the famous Gregorios Pakourianos, later *domestikos tes Dyseos*, i. e. commander-in-chief of the Byzantine forces on the Balkans during the reign of Emperor Alexios I. Komnenos (1081-1118)[58]. Georgian monks founded or refounded many monasteries in the mountainous region north and west of Antioch and produced there a lot of precious and valuable manuscripts; they worked in the curia of the patriarch in Antioch as for example the Georgian Theophilos in the patriarchate of Theodosios III Chrysoberges. Later this Theophilos

was ordained metropolitan of Tarsos in Cilicia[59].

In our Middle Byzantine *Notitia* we have not twelve metropolitan churches, but thirteen. On place twelve Theodosioupolis, modern Erzerum in Eastern Turkey, originally an episcopal seat in the Constantinopolitan ecclesiastical province of *Armenia I*, replaced the old metropolis of Dara in Mesopotamia[60]. How and why Theodosioupolis came under the jurisdiction of Antioch is unknown. Perhaps this happened after the annexation of the reign of the *kouropalates* David of Tao/Taik in 1000 and the creation of the Byzantine *doukaton* of *Iberia*. Emesa/Homs on place thirteen became metropolis after the integration of the Isaurian metropolis Seleukeia in the Ecumenical patriarchate under Emperors Leo III (717-741) and Constantine V (741-775) in the 8th century[61]. Here it is not possible to discuss the history of all the metropolitan and episcopal churches of the patriarchate in our period. Out of literary and sigillographical sources and the informations in the colophons of Melkite manuscripts we can prove the presence of Greek-orthodox metropolitans and bishops in 49 or 50 cities[62]:

ISAURIA	*Metropolis:* Seleukeia *Bishoprics:* Iotape, Germanikoupolis, Philadelpheia, Meloe, Dalisandos
CILICIA I	*Metropolis:* Tarsos *Autocephalous metropolis*[63]: Adana, Pompeioupolis *Bishoprics:* Korykos, Mallos (not sure)
CILICIA II	*Metropolis:* Anazarbos *Autocephalous metropolis:* Mopsouestia *Bishoprics:* Phlabias
SYRIA I	*Metropolis:* Antioch *Autocephalous metropolis:* Laodikeia/Megale Laodikeia (today Latakia) *Bishoprics:* Seleukeia, i. e. as-Suwaidiya/Suetion, Berroia/Aleppo, Gabala[64]
SYRIA II	*Metropolis:* Apameia/Afamiya *Bishoprics:* Balaneia/Baniyas or Bulunyas, Larissa/Shaizar, Epiphaneia/Hama

SYRIA EUPHRATENSIS	*Metropolis:* Hierapolis/Manbij *Autocephalous metropolis:* Kyros/Qurus and Samosata *Archiepiskopos litos*[65]: Germanikeia/Marash
OSRHOENE	*Metropolis:* Edessa (today Urfa) *Bishoprics:* Karrhai/Harran, Kallinikos/ar-Raqqa
MESOPOTAMIA	*Autocephalous metropolis:* Martyroupolis/Mayyafariqin
THEODOSIOUPOLIS	*Metropolis:* Theodosioupolis/Erzerum[66]
PHOENICE LIBANENS	*Metropoleis:* Damaskus, Emesa/Homs *Autocephalous metropolis:* Helioupolis/Baalbek *Bishoprics:* Saidnaya, az-Zabadani, Qara, Iabruda
PHOENICE MARITIMA	*Metropolis:* Tyrus/Sur *Autocephalous metropolis:* Berytos/Bairut *Bishoprics:* Arados, Arka, Tripolis, Botrys/Batrun, Byblos/Jubail, Sidon/Saida, Akkon/Ptolemais
ARABIA	*Metropolis:* Bostra/Busra[67]

Summarizing the informations in the sources we can conclude, that the greater part of the Greek-orthodox population was concentrated in the ecclesiastical provinces west of the Euphrates. In the regions east of the Euphrates existed some flourishing Greek-orthodox metropolitan churches and bishoprics, for example Hierapolis/Manbij, Edessa and Martyroupolis/Mayyafariqin. The majority of the members of the Greek-orthodox patriarchate of Antioch lived in the reconquered Byzantine territories around Antioch, the ecclesiastical provinces of *Isauria, Cilicia I, Cilicia II* and *Syria I*, and in the southern coastal province of *Phoenice Maritima*, in our period before 1099 under the rule of the Faṭimid caliphs of Egypt, but since late antiquity a strong bulwark of Chalcedonian orthodoxy. The other center of gravity was the region around Damascus and the

Qalamoun-Mountains. After the Mamluk destruction of Antioch in May 1268[68] and Mamluk devastation of Cilician Armenia South Syria, especially the region around Damascus, remained as the only intact Melkite area of settlement. Therefore it was natural, that ca. 1360 the residence of the patriarch was finally transfered to Damascus[69].

I think, that the second Byzantine period was surely one of the most formative in the history of the Church of Antioch. In every Church service or divine liturgy we can see and hear, that the present every-day life of the modern Church of Antioch is deeply rooted in Byzantine tradition. This experience may help us to understand better, what it means to call our Church "Greek-orthodox". The modern Church of Antioch is not "Greek" in terms of geographical identity, but we should not forget, that Antioch was founded by Greeks and that in Antiquity and in the Middle Ages it was one of the most important centres of Greek culture and Christian Hellenism. Greek was the official language of the patriarchate in antiquity and in the period after 969. The patriarchs, even if they were arabophone natives from Antioch like Peter III, wrote their official correspondence in Greek and sealed their diplomas and letters with Greek lead seals. Between 969 and 1204 the history of the Church of Antioch is part of the common history of Byzantium, and also in the 13th and 14th centuries existed very strong relations between Constantinople and Antioch, as we can see for example from the Antiochene participation in the Hesychast controversy[70]. So I think, we should understand "Greek-orthodox" as synonym for "Byzantine" (Arabic "Rum"). "Greek-orthodox" means, that the medieval Church of Antioch was living in the tradition of the Greek Church Fathers, defended the dogmatical decrees of the Fourth Ecumenical Synod of Chalcedon and had full communion with the Byzantine Emperor and the Ecumenical patriarch of Constantinople. The relationship between the Byzantine Emperor and the Chalcedonian Orthodox in the medieval Near East was so strong, that the Non-Chalcedonians and the Muslims called them "Malkites", i. e. "Imperials". The last Byzantine emperor, Constantine XI Palaeologos, died on May 29 1453 a glorious and heroic death, but the Byzantine heritage is the common living tradition of all Orthodox in the world. In this sense "Greek-orthodox" is a designation for a universal Christian tradition.

Notes

(1) Constantini Manassis Breviarium Chronicum. Recensuit Od. LAMPSIDIS, pars prior praefationem et textum continens. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Vol. 36.1), Athens 1996, pp. 301-302 (verses 5582-5590) and 306 (verses 5679-5681). For first information on Byzantine history in our period consult: G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin*, Traduction française de J. Gouillard, Préface de P. Lemerle, Paris 1983 (Reprint of the edition Paris 1956), pp. 308-440; W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford/California 1997, pp. 492-709.

(2) Herakleios' *Farewell to Syria:* Eutichio, patriarcha di Alessandria (877-940), Gli Annali. Introduzione, traduzione e note a cura di B. PIRONE, (*Studia Orientalia Christiana: Monographiae,* Vol. 1) Cairo 1987, p. 335; *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois en français par J.-B. CHABOT, Vol. II, Brussels 1963 (Reprint of the edition Paris 1901), p. 424. On Islamic conquest of Syria and Antioch see: A. N. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century*, Vol. II: 634-641, Translated by H. T. Hionides, Amsterdam 1972, pp. 63-86; F. McGRAW DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton N. J. 1981, pp. 91-155; W. E. KAEGI, *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge 1992, pp. 112-180.

(3) Byzantine reconquest of Antioch in 969: Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem ... e recensione C. B. HASII, *addita eiusdem versione atque annotationibus ab ipso recognitis*, Bonn 1828, pp. 81-82 (V, 4); Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Recensuit I. THURN. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Vol. 5) Berlin and New York 1973, pp. 271-273; H*istoire de Yahya-ibn Sa'ïd d'Antioche, continuateur de Sa'ïd-ibn-Bitriq*. Editée et traduite en français par I. KRATCHKOVSKY et A. VASILIEV, (*Patrologia Orientalis,* Vol. 18, fasc. 5) Paris 1957, pp. 124-125/822-823; *Zubdat al-ḥalab min Ta'rīḫ Ḥalab ta'līf ad-maulā aṣ-ṣāhib Kamal ad-Din Abi l-Qasim 'Umar ibn Aḥmad ibn Hibat Allah ibn al- 'Adim*, ed. S. DAHHAN, Vol. I, Damascus 1951, pp. 161-163.

(4) A. KAZHDAN, Art. Nikephoros II Phokas, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, New York and Oxford 1991, pp. 1478-1479 (Lit.); E. McGEER, Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century. (*Dumbarton Oaks Studies*, Vol. 33) Washington D. C. 1995.

(5) On the history of Antioch in the Arabian and second Byzantine period see: V. LAURENT, La chronologie des gouverneurs d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969-1084), in: *Mélanges de l'Université St. Joseph 38* (1962), pp. 221-253; W. FELIX, Byzanz und die islamische Welt im frȟeren 11, Jahrhundert. (*Byzantina Vindobonensia*, Vol. 14) Vienna 1981, pp. 37-123; H. KENNEDY, Antioch: from Byzantium to Islam and back again, in: *The City in Late Antiquity*. Edited by J. Rich, London and New York 1992, pp. 181-198; J.-Cl. CHEYNET, Sceaux byzantines des musées d'Antioche et de Tarse, in: *Travaux et Mémoires 12* (1994), pp. 391-478; K.-P.

TODT, *Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969-1204)*, Wiesbaden 1998, pp. 154-484, (Unpublished Habilitationsschrift University of Mainz).

(6) *Ibn Butlan's description of Antioch: Palestine under the Muslims. A Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500.* Translated from the works of the Medieval Arab Geographers by G. LE STRANGE, New York 1975 (Reprint of the edition Boston and New York 1890), pp. 370-375.

(7) For first information on the history of the Greek-orthodox Patriarchate of Antioch in this period consult the following articles and monographs: C. KARALEVSKY, Art. Antioche, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Vol. III: *Anforaria-Arfons*, Paris 1924, col. 604-617; V. GRUMEL, Les patriarches grecs d'Antioche du nom Jean (XI et XII siècles), in: *Echos d'Orient 32* (1933), pp. 279-299, and by the same author: Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969-1084), in: *Echos d'Orient 33* (1934), pp. 129-147; Chrysostomos PAPADOPOULOS, *Historia tes ekklesias Antiocheias (History of the Church of Antioch)*, Alexandreia 1951, pp. 822-946; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siecle*, Vol. III.1: 969-1250, Louvain and Paris 1983, pp. 37-95; A. RUSTUM, Kanisat *Madinat Allah Antakiya al-uzma (The Church of the City of God Great Antioch)*, Vol. II, Beirut and Jounieh 1988, pp. 201-328; E. B. SKAFF, *The Place of the Patriarchs of Antioch in Church History*, Newton Center/Massachusetts 1993, pp. 183-228.

(8) For imperial nomination *(problesis)* of the patriarchs and autocephalous archbishops see: *Constantinus Porphyrogennitus* (Emperor Constantine VII), De ceremoniis aulae byzantinae. Ed. I. REISKE, Vol. I, Bonn 1829, pp. 564-566 (II, 14); *Pseudo-Kodinos*, Traité des Offices. Introduction, texte et traduction par J. VERPEAUX. (*Le Monde Byzantin*, Vol. 1) Paris 1966, pp. 277-283, especially p. 282; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, Vol. XII, 2.1) München 1977, pp. 60-62 and 96.

(9) *Leonis diaconi Caloensis historiae*, ed. HASIUS, pp. 100-101 (VI, 7); *Yahya, Histoire*, ed. KRATCHKOVSKY and VASILIEV, pp. 134/832; Nikon of the Black Mountain, Taktikon (Extracts), in: V. BENESEVIC, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Graecorum qui in Monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*, Vol. I, Hildesheim 1965 (Reprint of the edition St Petersburg 1911), pp. 576-601, there pp. 581-582.

(10) Nikon of the Black Mountain, *Taktikon* ed. BENEŠEVIČ, p. 581.

(11) *Yahya, Histoire*, ed. KRATCHKOVSKY et VASILIEV, pp. 237/445.

(12) *Yahya al-Antaki, Cronache dell'Egitto Fatimide e dell'Impero Bizantino 937-1033.* Traduzione dell'arabo, introduzione e cura di B. PIRONE. (*Patrimoniale Culturale Arabo Cristiano*, Vol. 3), Milan 1997-1998, pp. 329-330; Nikon of the Black Mountain, Taktikon, in: *Sinaiticus graecus*, n°. 436/441, f. 110r.

(13) A. KAZHDAN, Art. Chrysoberges, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Prepared

at Dumbarton Oaks, Vol. I, New York and Oxford 1991, pp. 450-451.

(14) Nikon of the Black Mountain, Taktikon, in: *Sinaiticus graecus*, n°. 436/441, f. 151v; Th. X. GIANKOU, *Nikon ho Mauroreites. Bios-syngraphiko ergo-kanonike didaskalia (Nikon of the Black Mountain. Life-literary work-canonical doctrine)*, Thessalonike 1991, p. 50.

(15) P. GAUTIER, Quelques lettres de Psellos inédites ou déja éditées, in: *Revue des études byzantines 44* (1986), pp. 111-197, especially pp. 113-116, 150-158 und 170-173 (*Letters* n°. 14-16 and n°. 22). On Michael Psellos see: A. KAZHDAN, Art. Psellos, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, New York and Oxford 1991, pp. 1754-1755.

(16) P. GAUTIER, Jean V l'Oxite, Patriarche d'Antioche. Notice biographique, in: *Revue des études byzantines 22* (1964), pp. 128-157.

(17) K.-P. TODT, Art. Soterichos Panteugenos, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Begründet und hrsg. von F. W. BAUTZ, fortgefhrt von Tr. BAUTZ, Vol. X: *Shelkov, Vladimir Andreyevich bis Stoss Andreas*, Herzberg 1995, col. 828-830 (bibliography).

(18) A. FAILLER, Le patriarche d'Antioche Athanase Ier Manassès (1157-1170), in: *Revue des études byzantines 51* (1993), pp. 63-75.

(19) G. P. STEVENS, De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae. (*Corona Lateranensis*, Vol. 16) Rome 1969, pp. 5-21; K. PITSAKES, He ektase tes exousias henos hyperoriou patriarche: ho patriarches Antiocheias sten Konstantinoupole ton dodekaton aiona, in: *Byzantium in the 12^{th} Century*, Canon Law, State and Society/To Byzantio kata ton dodekaton aiona. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia. Ed. N. OIKONOMIDES. (*Society of Byzantine and Post-Byzantine Studies: Diptycha-Paraphylla*, Vol. 3), Athens 1991, pp. 91-139, especially pp. 91, 97-98, 99-100, 104-107, 109-116, 121-123 and 133-139; V. TIFTIXOGLU, Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon, in: *Ibidem*, pp. 483-532 (very important study); J. MEYENDORFF, Balsamon, the Empire and the Barbarians, in: *Ibidem*, pp. 533-542.

(20) *Yahya, Histoire*, ed. KRATCHKOVSKY and VASILIEV, pp. 167-169/375-377.

(21) The four *Inthronistika* of Peter III to the patriarchs of Alexandria and Jerusalem and to the Pope of Rome are edited (Greek text and Latin translation) with introduction by A. MICHEL in his famous monograph "Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts", Vol. II. (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, Vol. 23) Paderborn 1930, pp. 416-457.

(22) A. MICHEL, Die Botschaft Petros'III. von Antiocheia an seine Stadt über seine Ernennung, in: *Byzantinische Zeitschrift 38* (1938), pp. 111-118 (pp. 116-118 edition of the Greek text of the encyclical letter).

(23) St. RUNCIMAN, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977; D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, Crestwood/N. Y. 1982 (Reprint of the edition London 1971), pp. 14-15, 117-118, 342-345, 353-359 and 397-398; J.

M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*,Oxford 1986, pp. 299-303.

(24) Nikon of the Black Mountain, *Taktikon,* ed. BENEŠEVIČ, p. 582.

(25) *Ibid.*

(26) D. HOPWOOD, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914. Church and Politics in the Near East*, Oxford 1969, pp. 159-172; B. ENGLEZAKIS, The Antiochene Question of 1897-1899. An Unpublished Journal of C. I. Myrianthopoulos, in: *The same, Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*. Translated by N. Russell. Edited by S. and M. Ioannou. Aldershot 1995, pp. 323-420.

(27) J. NASRALLAH, Un auteur antiochien du XIe siècle: Nicon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XIIe siècle), in: *Proche-Orient Chrétien 19* (1969), pp. 150-161; Th. X. GIANKOU, *Nikon ho Mauroreites. Bios-syngraphiko ergo-kanonike didaskalia (Nikon of the Black Mountain. Life-literary work-canonical doctrine)*, Thessalonike 1991; K. A. MAKSIMOVIČ, *Kanony Trull'skago sobora v drevnejsem slavjanskom perevode pandektov Nikona Cernogorca (The canons of the Synod in Trullo in the palaeoslavonic translation of the pandects of Nikon of the Black Mountain)* and L. A. GERD, Voprosy pokajannoj discipliny v "Taktikone" Nikona Cernogorca (Questions of penitential discipline in the *Taktikon* of Nikon of the Black Mountain), in: Vizantijskij Vremennik/Byzantina Chronika 56=81 (1996), pp. 170-175 and 176-184.

(28) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. CHABOT, Vol. III, Brussels 1963 (Reprint of the edition Paris 1905), p. 141 (XIII, 6); V. GRUMEL and J. DARROUZES, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I, fasc. 2 and 3: Les regestes de 715 à 1206. Deuxième édition revue et corrigée, Paris 1989, pp. 344-346, n°. 838-840.

(29) *Nicéphore Bryennios, Histoire*. Introduction, texte, traduction et notes par P. GAUTIER. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Vol. 9), Brussels 1975, pp. 200-207 (II, 28 and 29); confer M. D. SPADARO, Contestazione, fronda e sovversione dei patriarchi di Antiochia alla fine dell'XI secolo, in: *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo. Atti della prima Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini* (Napoli, 14-15 febbraio 1992) a cura di R. Maisano, Napoli 1993, pp. 29-50, especially pp. 41-45.

(30) The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis. Edited and translated by M. CHIBNALL, Vol. V: Books IX and X. Oxford 1975, pp. 356-357 (X, 24); Wilhelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon. Edition critique par R. B. C. HUYGENS. Identification des sources historiques et détermination des dates par H. E. MAYER et G. RÖSCH. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Vol. 63) Tournhoult 1986, p. 340 (VI, 23); English translation: A History of Deeds Done Beyond the Sea by William, Archbishop of Tyre. Translated and annotated by E. A. BABCOCK and A. C. KREY,

Vol. I, New York 1976 (Reprint of the edition New York 1941), p. 297.
On the Latin patriarchate of Antioch and its relations with the Orthodox see: Cl. CAHEN, *La Syrie du Nord a l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche,* Paris 1940, pp. 308-326, 501-510 and 660-687; B. HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church,* London 1980, pp. 7-10, 16-51, 159-187, 212-242 and 310-331; R. HIESTAND, Der lateinische Klerus der Kreuzfahrerstaaten: geographische Herkunft und politische Rolle, in: Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert. Hrsg. Von H. E. Mayer unter Mitarbeit von E. Mller-Luckner. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Vol. 37) München 1997, pp. 43-68 (bibliography).

(31) K. G. PITSAKIS, He ektase tes exousias henos hyperoriou patriarche: ho patriarches Antiocheias ste Konstantinoupole ton dodekaton aiona (The extent of the power of a patriarch outside of his jurisdiction: the patriarch of Antioch in Constantinople in the 12th century), in: *Byzantium in the 12th Century*. Canon Law, State and Society/To Byzantio kata ton dodekaton aiona. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia. Ed. By N. OIKONOMIDES, Athens 1991, pp. 91-139.

(32) R.-J. LILIE, *Byzantium and the Crusader States, 1096-1204*. Translated by J. C. Morris and J. E. Ridings. Oxford 1993.

(33) Anne Comnène, Alexiade. *Règne de l'Empereur Alexis I Comnène (1081-1118)*, Vol. III (Livres XI-XV). Texte établi et traduit par B. LEIB. Paris 1989, second edition, p. 134 (XIII, 12.20); English translation: *The Alexiad of Anna Comnena*. Translated from the Greek by E. R. A. SEWTER. Harmondsworth/England 1969, pp. 430-431.

(34) On the three imperial expeditions to Antioch (1137-1138, 1142-1143 and 1158-1159) and their glorification in Byzantine historiography, court rhetoric and poetry see: 1) Nicetae Choniatae Historia. Rec. I. A. VAN DIETEN, *pars prior praefationem et textum continens*. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Vol. 11.1) Berlin and New York 1975, 31, 39 and 108; 2) the speeches of Nikephoros Basilakes, Michael Italikos and Euthymios Malakes: Niceforo Basillace, Gli encomi per l'imperatore e per il patriarca. Testo critico, introduzione e commentario a cura di R. MAISANO, (*Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana*, Vol. 5) Naples 1977, pp. 19-31, 40-51 and 87-132, especially pp. 120-123; *Michel Italikos, Lettres et discours*. Edités par P. GAUTIER. (*Archives de l'Orient Chrétien*, Vol. 14) Paris 1972, pp. 239-270 (Speech No. 43); Euthymios Malakes, Panegyric on Emperor Manuel I, in: A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanae. Sbornik Vizantijskich Tekstov XII-XIII vekov.* Leipzig 1976 (Reprint of the edition St. Petersburg 1913), pp. 162-187, especially pp. 168 and 176-181; P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*. Cambridge 1993, pp. 37-41, 67-71, 420 and 432-433.

(35) *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.-B. CHABOT, Vol. III, p. 326 (XVIII, 11); Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, edd. J. B. ABBELOOS et Th. J. LAMY, Vol. II, Paris and Louvain 1874, col. 545-546; CAHEN, *Syrie du Nord,* 412

und 507; HAMILTON, *Latin Church,* 45-46 und 175-177.

(36) OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin,* 417-440; TREADGOLD, *History of the Byzantine State and Society*, 650-666.

(37) OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin,* 444-458; TREADGOLD, *History of the Byzantine State and Society,* 709-716.

(38) We know this from a letter of Pope Innocent III to the Latin patriarch of Jerusalem from 4 March 1208: *Acta Innocentii*, pp. III (1198-1216) e registris Vaticanis aliisque eruit, introductione auxit, notisque illustravit P. Theodosius HALUSHINSKYJ. (*Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis*. Fontes, Series III, Vol. 2) Città del Vaticano 1944, pp. 339-340 No. 107; J. NASRALLAH, Siméon II Ibn Abi Chaiba, patriarche melchite d'Antioche, excommunié par Rome, rejeté par Constantinople (avant 1206-après 1235), in: *Proche-Orient Chrétien 24* (1974), pp. 34-43.

(39) J. NASRALLAH, *Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500,* Jerusalem 1968, pp. 3, 4-9, 13-18 and 21-22; V. LAURENT, *Les regestes des actes du Patriarchat de Constantinople*, Vol. I, fasc. IV: *Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971, Nr. 1220, 1232, 1262, 1282, 1309, 1438, 1474, 1479, 1498, 1505, 1508, 1511, 1568 and 1614; J. DARROUZES, *Les regestes des actes ...*, Vol. I, fasc. V: *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977, Nr. 2250, 2256, 2281, 2356, 2385, 2390-2391, 2397, 2413, 2415-2416, 2443, 2483, 2524-2525, 2570, 2598, 2668-2669; P. SCHREINER, Byzanz und die Mamluken in der ersten H?lfte des 14. Jahrhunderts, in: *Der Islam 56* (1979), pp. 296-304.

(40) J. DARROUZES, *Recherches sur les Ophphikia de l'Eglise byzantine*. (*Archives de l'Orient Chrétien*, Vol. 11) Paris 1970; B. A. LEONTARITOU, *Ekklesiastika axiomata kai hyperesies sten proime kai mese Byzantine periodo* (*Ecclesiastical offices and services in the early and middle Byzantine period*). (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, Vol. 8) Athens and Komotini 1996.

(41) Ca. 860 Patriarch Photios of Constantinople sent a letter to an anonymous oikonomos of Antioch, who was also the synkellos of the Patriarch: Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, Vol. III: *Epistularum pars tertia*. Rec. B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK. *Epistulas Armeniace servatas Latine vertit B. OUTTIER*, Leipzig 1985, pp. 120-123, No. 289.

(42) We know the clergy of the Greek-orthodox metropolitan John of Edessa in 723 from the famous colophon in British Museum Oriental 8606, a manuscript containing the Syrian translation of the works of St Athanasius of Alexandreia and the christological Letter of Leo I of Rome to Flavian of Constantinople (Tomus Leonis): R. W. THOMSON, A Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa, in: *The Journal of Theological Studies,* N. S. 13 (1962), pp. 249-258.

(43) V. LAURENT, *Le Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, Vol. V. 3: L'Eglise. Supplément. Paris 1972, pp. 293, No. 2022.

(44) *Nikon of the Black Mountain, Taktikon*, ed. BENESEVIC, p. 591.

(45) V. LAURENT, *Le Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, Vol. V.2: L'Eglise, Paris 1965, p. 364, No. 1530.

(46) G. Cardinal MERCATI, Origine Antiochena di due codici Greci del secolo XI, in: *Analecta Bollandiana 58* (1960= Mélanges P. Peeters, Vol. II), pp. 210-222.

(47) *Nikon of the Black Mountain, Taktikon*, ed. BENEŠEVIČ, pp. 577-578 and 591.

(48) The Melkite synaxaria of the XIth-XVIIth centuries are based on a Byzantine synaxarion translated into Arabic: J.-M. SAUGET, Premières recherches sur l'origine et les charactéristiques des synaxaires melkites (XIe-XVIIe siècles). (*Subsidia hagiographica*, Vol. 45) Brussels 1969.
The Greek text of the synodicon of the patriarchate of Antioch (composed before 1050) was edited from the manuscript Holkham graecus 6 (172) by R. J. H. JENKINS and C. MANGO: A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia, in: *Dumbarton Oaks Papers 15* (1961), pp. 225-242; see also J. GOUILLARD, Le synodikon de l'orthodoxie: édition et commentaire, in: *Travaux et Mémoires 2* (1967), pp. 1-316, in *it on the synodikon of Antioch*, pp. 18-19, 94-95, 104-107 and 261-262.

(49) J. NASRALLAH, La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300, in: *Oriens Christianus 71* (1987), pp. 156-181 (bibliography).

(50) See for example his commentary on canon 32 of the Council in Trullo (691-692). Balsamon tells here, how he and the Ecumenical patriarch George II Xiphilinos forced their colleague Mark III of Alexandreia, who visited Constantinople in 1194/1195, to use the Constantinopolitan liturgical anaphora: G. A. RHALLES and M. POTLES, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon* (*Collection of the divine and holy canons*), Vol. II. Athens 1852, pp. 377-378. Compare also the famous answer 1 in the "Questions and Answers *(Erotapokriseis)* to Patriarch Mark III", given from a Constantinopolitan synod presided by George II Xiphilinos. In this text the synodals prohibited the celebration of the liturgies of St James and St Mark and decreed, that all Orthodox should use the Constantinopolitan liturgical texts: RHALLES and POTLES, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, Vol. IV. Athens 1854, pp. 448-449.

(51) H. GELZER, Ungedruckte und wenig bekannte Bistᵉmerverzeichnisse der orientalischen Kirche I, in: *Byzantinische Zeitschrift 1* (1892), pp. 245-282, in it see the Greek text of the taxis on pp. 247-251 and on pp. 260-279 the very valuable commentary of Gelzer.

(52) Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae Episcopatuum. Accedunt Nili Doxapatrii Notitia Patriarchatuum et Locorum Nomina Immutata. Ex recognitione G. PARTHEY. Amsterdam 1967 (Reprint of the Edition Berlin 1866), pp. 265-308; J. P. MIGNE, *Patrologiae Graecae Tomus 132,* col. 1083-1114. On Neilos Doxapatrios see: J. A. SICILIANO, The Theory of the Pentarchy and Views on Papal Supremacy in the Ecclesiology of Neilos Doxapatrios and his contemporaries, in: *Byzantine Studies/Etudes byzantines 6* (1979), pp. 167-177.

(53) In the following I summarize the results of an earlier study: K.-P. TODT, *Notitia* und

Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. Und 11. Jahrhundert, in: *Orthodoxes Forum 9* (1995), pp. 173-185. On the late antique Notitia Antiochena (6th century) see: I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena. Conferenza d'inaugurazione tenuta in nome dell'Istituto Pontificio Orientale li 18 Gennaio MCMXX da IGNAZIO EFREM II RAHMANI, *patriarca antiocheno die Siri*, Rom 1920; E. HONIGMANN, Studien zur *Notitia Antiochena*, in: *Byzantinische Zeitschrift 25* (1925), pp. 60-88; by the same author: The Patriarchate of Antioch. A Revision of Le Quien and the Notitia Antiochena, in: *Traditio 5* (1947), pp. 135-161.

(54) All informations on the katholikata are collected and discussed by J. NASRALLAH: L'Eglise melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale, in: *Proche-Orient Chrétien 26* (1976), pp. 19-33 and 319-353. Some critical remarks made J. M. FIEY: "Rum" a l'est de l'Euphrate, in: *Le Muséon 90* (1977), pp. 365-420. NASRALLAH responded to FIEY in an apologetic article: Réponse à quelques critiques récentes au sujet des catholicosats melchites de Bagdad et de Romagyris, in: *Proche-Orient Chrétien 33* (1983), pp. 160-170.

(55) Letter of Peter III to Dominicus of Grado: Acta et Scripta quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae Saeculo Undecimo Composita extant, ed. C. WILL, Leipzig and Marburg 1861, pp. 208-228, in it pp. 212-213.

(56) V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, Vol. V. 2: L'Eglise, Paris 1965, p. 360, No. 1525; G. ZACOS, *Byzantine Lead Seals*. Compiled and edited by J. W. NESBITT, Vol. II: Nos. 1-1089. Bern 1984, p. 66, No. 57bis; J.-Cl. CHEYNET, C. MORRISSON et W. SEIBT, *Les sceaux Byzantins de la Collection Henri Seyrig*, Paris 1991, p. 163, No. 235.

(57) *Nikon of the Black Mountain, Taktikon*, ed. BENEŠEVIČ, pp. 598-599.

(58) Nina G. GARSOIAN, Art. Pakourianos, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III. New York and Oxford 1991, p. 1553 (bibliography).

(59) W. DJOBADZE, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on-the-Orontes.* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 372= Subsidia, Vol. 48) Louvain 1976; by the same author: *Archeological Investigations in the Region of Antioch-on-the-Orontes.* (*Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie*, Vol. 13) Stuttgart 1986.

(60) GELZER, *Bistümerverzeichnisse*, p. 249.

(61) Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes par J. DARROUZES. (*Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Vol. 1) Paris 1981, pp. 22, 23, 28-31, 232, 240, 261, 268, 272 and 283.

(62) Summary of chapter 10 of my unpublished Habilitationsschrift "Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzğe (969-1204)". Wiesbaden 1998, pp. 833-901.

(63) An autocephalous metropolitan was a metropolitan honoris causa without bishops under his jurisdiction.

(64) In the Middle Byzantine period (969-1084) Gabala belonged to the Byzantine douka-

ton of Antioch, but the vast majority of her inhabitants was Muslim. We do not know, if an Greek-orthodox bishop resided in the town in the 10th-12th centuries. From a Greek inscription on his gravestone we know only the protopapas and ekdikos John, who died in 1043 in Gabala: C. MANGO, Deux inscriptions byzantines de Gabala en Syrien, in: *Travaux et Mémoires 9* (1985), pp. 463-464.

(65) In the late antique period an archiepiskopos litos was the representative of the patriarch on synods or travelled as his envoy.

(66) The taxis (GELZER, *Bistümerverzeichnisse*, p. 249) enumerates the following cities as bishoprics of the metropolis Theodosioupolis: Ortros, Maznube, Maurokastron, Hagia Maria, Axiexe, Taroutza and Polytimos. But we have no concrete informations, that Greek-orthodox bishops resided in this Armenian cities. For a possible identification of the cities see: GELZER, *Bistümerverzeichnisse*, pp. 268-272; E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen,* Brussels 1935, pp. 214-218; V. A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *Armjano-vizantijskaja kontaktnaja zona (X-XI vv.). Rezul'taty vzaimodejstvaja kul'tur* (*The Armeno-byzantine zone of contacts, X-XIth centuries. Results of cultural exchange*). Moscow 1994, pp. 31 and 63.

(67) We have a lot of archeological and literary sources on the ecclesiastical history of the Arabia in the late antique and early Islamic period, very good summarized by R. SCHICK (*The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*. Princeton/N. J. 1995), but we know almost nothing about the period between the 9th and the 14th centuries.

(68) CÄHEN, *Syrie du Nord 716*; St. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, Vol. III: *The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. London 1990 (Reprint of the edition Cambridge 1954), pp. 322-326; P. DESCHAMPS, *Les châteaux des Croisés en Terre Sainte,* Vol. III: La défense du Comté de Tripoli et la Principauté d'Antioche. (*Bibliothèque archéologique et historique*, Vol. 90) Paris 1973, pp. 53 and 180-181; Chr. MARSHALL, *Warfare in the Latin East, 1192-1291*, Cambridge 1992, pp. 19, 32, 115, 147, 189-190, 203-204, 218, 226, 244 and 250.

(69) P. SCHREINER, Bemerkungen zu vier melkitischen Patriarchen des 14. Jahrhunderts, in: *Orientalia Christiana Periodica 45* (1979), pp. 387-396, in it pp. 391-392; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. III.2 (1250-1516), Louvain and Paris 1981, p. 47.

(70) Chr. PAPADOPOULOS, He katastasis tes orthodoxou ekklesias Antiocheias kata ton dekatetarton kai dekapempton aiona (The situation of the orthodox Church of Antioch in the 14th and 15th centuries), in: *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spudon 13* (1937), pp. 123-142; NASRALLAH, *Mouvement littéraire III. 2 (1250-1516)*, pp. 65-71; I. D. POLEMIS, Arsenius of Tyre and His Tome against the Palamites, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 43* (1993), pp. 241-281.

الأوقاف الأرثوذكسيّة في أنطاكية خلال الحكم العثماني

د. سعاد سليم
جامعة البلمند

تشكّل الدراسات عن الاوقاف مصدرًا أساسيًا لدراسة التاريخ المعاصر. فهي تفتح مجالات واسعة للاطّلاع على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. ولدينا العديد من الأبحاث التي استفادت من الوثائق العائدة إلى الاوقاف، والتي حلّلت العلاقاتِ الإنتاجية، التنظيماتِ المدنية، الممارسات القضائية، العاداتِ الدينية، العلاقاتِ بالاسواق العالمية والتراتبيةَ الإدارية والحكوميّة...

كما أن دراسة الأوقاف أساسية في التاريخ السياسي من حيث تسليط الاضواء على العلاقات بين المؤسّسات الدينية والسياسية، ومن خلالها علاقة رجال الدين بالدولة، وعلاقة الأرياف بالمدن، ومن خلالها علاقة الشعب بالسلطة، ودور الاوقاف في نشأة السلطات المدنية في العالم العربي.

كما ان أهمّيّة دراسة الاوقاف تتجلّى في الدور الذي قامت به على الصعيدين الثقافيّ والعلميّ. فنموّ المؤسّسات الوَقْفية التي رافقت نشأة الإقطاع العسكري والتراجع السياسي للحضارة العربية منذ القرن الحادي عشر، لم يُؤدِّ إلى انحطاطٍ ثقافيّ وعلميّ، لأن الاوقاف التي أنشئت عن طريق الإقطاع دَعمت بشكل أساسي المدارسَ والمؤسّساتِ العلمية[1]. والكلّ أصبح يعلم دور الاديار والاوقاف في دعم المدارس في أواخر القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين. وبين المرحلتين أدّت المؤسّسات الدينية المتمثّلة بالاديار والمطرانيات عند المسيحيين، والمتمثّلة بالمدارس والجوامع عند المسلمين، دورًا هامًّا في دعم الفكر الديني والأدبي والعلمي. وخير دليل على ذلك

المجموعاتُ الواسعة من المخطوطات المحفوظة في هذه المؤسَّسات الدينيّة.

أمّا حاليًّا فهي، على الرغم من تراجع الأهمّيّة الاقتصادية للاوقاف، لا تزال تؤدّي دورًا اساسيًّا على الصُّعُد الثقافي والعلمي والإنساني. فكم من العائلات وجدت فيها ملجأ في أيّام الحروب والضيقات. وكم من الثروات التراثية المعروفة او المجهولة لا تزال تُختزَن في أقبية الاديار والمؤسَّسات والمطرانيّات. فهذه الأواني والمخطوطات والمحفوظات جزء من الأوقاف لا يتجزّأ. وقد حظيت هذه الأواني، من نحاسيّات وأدوات مختلفة، بالاهتمام ذاته الذي حظيت به الأراضي والمنتجات الزراعية. فالمحفوظات التي تسجِّل شراءَ الأراضي وإنتاجَ المزارعين الموسمي وحساباتِ المصاريف وعقودَ الشركاء ومدفوعاتِ الضرائب، هي نفسها التي تسجِّل عناوينَ المخطوطات والكتب الدينية والادبية المرتَّبة على رفوف المكتبات، وهي ذاتها التي تسجِّل على صفحات أخرى جرداتِ الأواني والأدوات الموجودة[٢]. كما أنّ حجج تأسيس الاوقاف والوثائق تَذْكر، بكلٍّ دقة وعناية، إلى جانب بناء المباني وشراء الأراضي، المخطوطاتِ والأوانيَ وغيرَها، وتعطيها الأهمية التي تستحق[٣]. أمّا على صعيد الكنيسة الأرثوذكسيّة فالاوقاف كانت أساسًا للنهضة فيها في المجالات الدينية والمادّية والثقافية خلال تاريخها الحديث والمعاصر. أين كانت جامعة البلمند لولا وجود أوقاف دير البلمند؟ وأين المدارس والمستشفيات والمستوصفات لولا وجود أوقاف الأبرشيات في المدن؟ إلاّ أنّ هذه الاوقاف كانت أيضًا مصدرًا للكثير من المشاكل والاعتداءات والدعاوى القضائية. إنّ تدهورَ الاقتصاد الزراعي منذ بدء القرن العشرين، الناتجَ عن إفلاس صناعة الحرير وزراعة التوت، أدّى إلى تراجع أوضاع الاوقاف الاقتصادية خاصّةَ الريفية منها. فنرى جنائن غنّاء تحوّلت إلى حقول قاحلة ومهجورة، قرى مأهولة تحوّلت إلى مقالع وكسّارات، عقارات ومبانيَ لا توفِّر سوى إيرادات رمزية...

إنّ أوضاع الاوقاف الحالية، بسلبياتها وإيجابياتها، ناتجة عن نموّها وتطوّرها في

الحقبة السابقه لعصرنا أي للمرحلة العثمانية. كما أنّ هذه المرحلة أثّرت على تاريخ بلادنا المعاصر وعلى تطوُّر معظم الدول العربية التي كانت سابقًا تحت سيطرتها. فالمقوِّمات القانونية، على الرغم من التعديلات والتشريعات الحديثة، لم تغيِّر الكثير من العقود والممارسات. كما أنّ المقوِّمات البشرية من مستثمرين ووكلاء، على الرغم من انقلاب الاوضاع الاقتصادية، لم تغيِّر أيَّ شيء من مواقفها وعقلياتها. وعلى الرغم من الانقلابات التقنيَّة والتنظيمية التي شهدها الاقتصاد الزراعي في عصرنا، قلّما نجد لها أثرًا في إطار الاوقاف؛ إلاّ أنّ سياسة الدولة العثمانية لم تكن واحدة، متماسكة، بالنسبة إلى موضوع الاوقاف؛ فعلى امتداد اربعة قرون اختلفت الأمور وتبدّلت من الحالة الواحدة إلى نقيضها. فالسلطات التي صادرت الاوقاف وقوّضتها، هي ذاتها التي أغدقت عليها العطاءات وسهّلت نموّها، وهي عينها التي نظّمت شؤونها وحدّت من تطوُّرها. ثمّ إنّ التطوُّر التاريخي الذي عاشته الكنيسة الأنطاكية الأرثوذكسية في القرن العشرين، والاحداثَ المأساوية التي أدّت إلى هجرة معظم رعاياها إلى القارّتين الأميركية والأسترالية، أدّت إلى ازدهار هذه الكنيسة في المهجر من حيث تنظيم شؤونها وإدارة مؤسَّساتها.

فعلى سبيل المثل، نرى أنّ أبرشيّة أميركا الشمالية التابعة للكرسيّ الانطاكي، بعد أن تأقلمت مع أوضاع العالم الجديد، نمت وتطوَّرت وازدهرت من دون ان تعتمد على الأوقاف. فهي عملت على دعم مؤسَّساتها ونشاطها الرعائي بواسطة مشاركة أبنائها المالية ومساهماتهم المنتظمة والموسمية[٤].

من هنا يمكن أن نتساءل عمّا اذا كانت مؤسسة الاوقاف، كمؤسسة تقليدية بقوانينها الموروثة عن الفترة العثمانية، لا تزال صالحة لكنيستنا في نهاية القرن العشرين. وهل إنّ بلادنا وذهنيّات أهلها ونمط كنيستنا الشرقي لا تزال تفضِّل مثل هذه الموارد المخصَّصة للرعاية على الموارد الآتية من اللهو والالعاب والاجتماعيات؟

١. المرحلة الأولى: التيمار ضد الوقف

المرحلة الاولى التي طبعت السياسة العثمانية في مجال الاوقاف هي سياسة وضع اليد على كل الاوقاف مسيحيّةً كانت أم إسلامية. فما إنْ بسطت السلطنة العثمانية سيطرتها على المناطق، الواحدة تلو الاخرى، حتى قامت بمصادرة الاوقاف بطريقة او بأخرى. وهذه الخطوة تتّخذها السلطات المركزية عندما تكون في أوج عزّها لتغذية إيراداتها المالية المنهارة. فقد سبق للمماليك، في أواخر عهدهم، أن وضعوا حدًّا لنموّ الاوقاف نظرًا لتوسُّعها وحجبها قسمًا كبيرًا من الموارد المالية التي كانت تعود إلى الدولة. من هنا نرى الدولة العثمانية في بداية عهدها تصادر أوقاف وأملاك أديرة جبل آثوس في اليونان، وتحوِّلها إلى أراضيَ تيماريّةٍ عائدة للدولة. هذه الأراضي بقيت بين أيدي أصحابها لاستثمارها مقابل دفع حق التابو للدولة[٥]. هذه المصادَرات التي نُفِّذت في دول أوروبّا الشرقية لم تكن ممكنة في الولايات العربية المتمرِّسة بقوانين الشرع الإسلامي الذي يفترض به حماية الاوقاف المسيحية والمحافظة عليها. إلاّ ان هذه الخطوات لم تنحصر بالمناطق ذات الغالبية المسيحية، بل طُبِّقت أيضًا في مصر. لكنّها اتّخذت في هذه الولاية طابع الفتاوى والقرارات التي طبِّقَت على تسجيل الأراضي. وواجهتها الفتاوى المضادّة التي كانت تهدف إلى حماية الاوقاف وحماية الاملاك الصغيرة. نذكر منها فتاوى ابن نجيم في مصر وفتاوى المفتي خير الدين الرملي[٦]. في هذه المرحلة كانت الدولة العثمانية لا تزال تتابع جهادها التوسُّعي، وتسعى إلى دعم جنودها لاسيّما فرق السباهية الخيّالة بتوفيرها لهم الأراضي الزراعية مقابل دفعهم الضرائب وقدومهم إلى الحرب مع عدد من المقاتلين يتناسب مع مساحة الأرض وإنتاجها وقيمة الضرائب التي تدفعها. من هنا نرى أنّ معظم الأراضي التي أحصتها الدولة في شمال لبنان خلال العام ١٥١٩ والعام ١٥٧١ كانت أراضيَ تيماريّة[٧]. هذه الأراضي التي كانت تخضع للإقطاع العسكري وتخصَّص لأفراد جيش الخيّالة

الخاضع لحكّام الولايات سنجق باي... هي التي شكَّلت في ما بعد ما سمِّي الأراضي الأميرية[٨].

أمّا بالنسبة إلى أوضاع الاوقاف الأرثوذكسية خلال هذه الفترة في الكرسي الأنطاكي، فلقد كانت متناسبة نوعًا ما مع ما جرى في العالم العثماني. تتميّز هذه الاوضاع خلال هذه الفترة بميزتين أساسيّتين: الميزة الأولى تتمثّل بانتقال مركز القرار والثقل الديني من المدن إلى الارياف. والميزة الثانية تتمثّل بحالة الدَّين التي غرقت فيها البطريركية والاديار عامّةً لاسيّما في أنطاكية.

فمع احتلال العثمانيين مدينةَ القسطنطينية وفرضهم القيود على التعبيرات الدينية الخارجية، نرى، على الرغم من الامتيازات والضمانات التي أعطاها محمد الثاني الفاتح للبطريركية الأرثوذكسية ، أنَّ الحياة الدينية والاجتماعية تنتقل من المدن إلى الارياف بجوار الاديار. هنالك أصبحت كلّ مناسبة دينية وكلّ عيد قدّيس ظرفًا للقاء المؤمنين بالمسؤولين الروحيين وبعضهم بالبعض لمناقشة أحوالهم والتخطيط لمشاريع مستقبلية. هذه الاعياد كانت متنفَّسًا للعائلات كي تعيش إيمانها وحياتها الاجتماعية محاطة بأبناء جماعتها[٩].

هذا التحوّل إلى الارياف والاديار جعل الرهبانيات تزدهر، وأصبحت عطاءات المؤمنين لها أوفرَ وأسْخى. ونرى الرهبانيات تسيطر تدريجيًّا على الحياة الدينية وتشكِّل مصدرًا أساسيًّا لإعداد الكهنة وتعليم المؤمنين. كما أصبحت الاديار المصدرَ الأساسيَّ الذي ينتخب منه خيرة الأساقفة والبطاركة[١٠]. هذا الازدهار للحياة الرهبانية لم ينحصر بالقسطنطينية والأراضي البيزنطية سابقًا، بل تعدّاها إلى باقي البطريركيات أوّلاً بسبب العلاقة الوثيقة بين هذه البطريركيات (أنطاكية، الإسكندرية، أورشليم) ووحدة الإيمان في ما بينها، وثانيًا بسبب وحدة النظام السياسي الذي اصبح منذ العام ١٥٢٦ شاملاً كلَّ هذه المناطق التي تحيط بهذه البطريركيات بالإضافة إلى أوروبا الشرقية المنتمية هي أيضًا إلى الأرثوذكسية منذ العصور البيزنطية الأولى.

فالأديار في أنطاكية، على الرغم من وجودها في الكرسيّ الانطاكي في هذه الفترة ومنذ فترات سابقة قديمة جدًّا، لا نستطيع تحديدها إذ كانت محصورة في إطار الحياة النسكية المتوحّدة البعيدة عن الازدهار والتوسُّع الذي آلت إليه في العصور التالية.

والميزة الثانية التي رافقت أحوال الاوقاف هي حالة الدَّين المتراكم على البطريركية والاديار في أنطاكية. فهذه الحالة من الطمأنينة والاستقرار التي عاشتها الجماعات المسيحية الأرثوذكسية، دفعت ثمنها غاليًا للسلطات العثمانية التي فرضت عليها الضرائب والخوّات الإضافية. فما نعرفه عن أشهر بطاركة أنطاكية في منتصف القرن السابع عشر البطريرك مكاريوس بن الزعيم أنّ الهمّ الاقتصادي قد رافق كلّ تحركاته. فالسلطات المحلّيّة في دمشق والسلطة المركزية في إسطنبول كانت تُرهِق الرعايا بالسحوبات الضرائبية المضافة على المتوجّبات الرسمية. كلّ المناسبات كانت صالحة لابتزاز الاموال: الحصول على فرمانات التعيين للمطارنة والبطريرك، دعاوى التعدّيات، تصحيح سجلاّت الإحصاءات لدفع الجزية، كلُّها كانت تتطلّب دفع البراطيل والهدايا والخوّات. هذه الممارسات كانت تجري بالطريقة ذاتها في حياة السياسة الداخلية. فعملية دفع البراطيل وإرسال الهدايا كانت طبيعية في تعيين الحكّام في الولايات وتلزيم الضرائب. فنرى البطريرك يتنقّل بنفسه في رحلة رعائية وزيارات إلى كلّ أبرشيات الكرسيّ الانطاكي لجمع ما يتوجّب من ضريبة النورية من مختلف المناطق التابعة لبطريركيته. ولدى عودته إلى دمشق يدفع قسمًا من الديون المتوجّبة على البطريركية، ويدفع المزيد من الاموال لحذف أسماء المتوفّين والمتخلّفين عن دينهم من السجلاّت الرسمية لدفع الجزية، والتي كانت توزَّع على باقي السكّان الذين حافظوا على إيمانهم في المدن والقرى. ومن جديد، نتيجةَ هذه المتوجّبات، تتراكم الديون، فنرى البطريرك يذهب برحلتين متتاليتين إلى بلاد أوروبّا الشرقية، البغدان والفلاخ، وإلى الروسيا وجيورجيا يجمع المال لتسديد ما توجَّب على الكرسيّ من ديون وفوائد[١١].

هذه الحالة على مستوى البطريركية نراها أيضًا على مستوى الاديار . لنأخذ على

سبيل المثل دير البلمند. فالاوضاع الأمنية في منطقة الكورة كانت كثيرة الاضطراب على مستوى المقاطعة وعلى مستوى إمارة الدروز وولاية طرابلس. الحروب التي دارت بين آل سيفا والأمراء المعنيِّين دارت رحاها في مناطق لبنان الشمالية، وأدّت إلى إحداث الكثير من الدمار في مدينة طرابلس. وفي الكورة أدّى الصراع على الالتزام في هذه المنطقة، بين آل حمادة الشيعة وآل الأيوبي السنّيين، إلى تدمير الكثير من قراها وحرق محاصيلها وتهجير أهاليها. ونعلم أنه، خلال هذه الفترة، وهي القسم الثاني من القرن السابع عشر، كان دير البلمند آهلاً بالرهبان وناشطًا في المجالَيْن الروحي والاقتصادي. ويخبرنا الرحّالة البريطانيّ هنري موندريل، في كتاب الرحلة التي قام بها إلى حلب، عن إعجابه أمام تواضع رئيس الديرالذي قدَّم لهم بنفسه "مطرة" من النبيذ بعد أن كان في البارحة يقيم الصلوات مرتديًا الثياب الفاخرة. وهو يتأسّف لجهل الرهبان تفاصيلَ صلواتهم. إلاّ أنه يبرر هذا الجهل بقوله إنّ هؤلاء الرهبان يرهقون أنفسهم بالاعمال الزراعية الشاقّة، من جمع الغلال وقطف الثمار والاعتناء بالكروم. كلُّها أعمال ينفِّذونها بأنفسهم لتلبية متطلَّبات ومدفوعات يفرضها عليهم الاتراك البخلاء كما ينعتهم هذا الرحّالة[١٢]. نرى، إذًا، أنّ الأمن الذي نعم به هذا الدير كان نتيجة الخوّات والضرائب التي دفعها بانتظام والتي كانت، في كثير من الاحيان، تحتِّم عليه الاستدانة وتراكم فوائد الديون.

واذا عدنا قليلاً، قبل هذه المرحلة، إلى أوضاع دير البلمند نرى أنّ هذا الدير تأسّس على يد الارثوذكس العامَ ١٦٠٢. فالوثيقة التي أرَّخت تأسيسه تؤكّد أنّ الدير كان مهجورًا منذ أن تركه الرهبان السيسترسيون، ومنذ أن غادر الصليبيون مدينة طرابلس[١٣]. إلاّ أنّ العديد من الدلائل والإثباتات تشير إلى أنّ هذا الدير كان موجودًا قبل هذه المرحلة. فلدينا المخطوطات التي نسخت في هذا الدير قبل هذا التاريخ، والتي تؤكّد وجود رهبان متوحّدين فيه. كما أنّ لدينا، في مرحلة سابقة تعود حتى إلى ما قبل المرحلة العثمانية، مخطوطًا نُسِخَ السنةَ ١٤٩٩ في حردين، وتَمّ إرساله إلى دير البلمند

من دمشق[١٤]. وعلى الارجح فإنّ هذا المخطوط لم يصل إلى الدير لأنه محفوظ في مكتبة مدينة أوكسفورد في بريطانيا. كما لدينا إثباتات عقارية ومالية تدلّ على أنّ الحياة في دير البلمند كانت موجودة قبل فترة تأسيسه الرسمية. فهذا الدير مذكور في الإحصاءات التي أعدّتها السلطات العثمانية عندما احتلّت البلاد وطردت المماليك منها. فالإحصاء الأوّل الذي أُعِدّ العامَ ١٥١٩ يذكر أنّ مزرعة دير البلمند عائدة إلى تيمار محمّد كنفاني، وهي مزروعة بالقمح والشعير والزيتون، وكانت تدفع ٣٠٠ أقجة.

ويذكر الإحصاء العثماني الثاني دير البلمند العامَ ١٥٧١ على أنّه تابع لأهالي قرية بترومين التي هي جزء من تيمار قلعة طرابلس. وفي هذا العام بلغت قيمة الضريبة المتوجّبة على الدير ٤٠٠ أقجة. فهذه الزيادة ١٠٠ أقجة في أقلّ من ٥٠ عامًا هل كانت عائدة لزيادة في الإنتاج أو لزيادة الضريبة على المنطقة[١٥].

إذًا، قبل العام ١٦٠٢، كانت أراضي البلمند أراضيَ تيماريّة أي أراضيَ تابعة للدولة، تخصِّصها للإقطاعات العسكريّة لاسيّما فِرَق الخيّالة.

هذه المعطيات تتناسب مع الاوضاع في شمال لبنان. فالإحصاء الذي أعدّه العثمانيون العامَ ١٥١٩ يذكر أنّ معظم أوقاف مناطق الشمال كانت أوقافًا عائلية بلغت إيراداتها المخصَّصة للقلاع العسكرية ٧٨٣٧٨ اقجة. لدينا خلال هذه الفترة، في منطقة الشمال وحدها، ثماني قلاع تستفيد من أراضيَ موزَّعة على ٣٥ قرية. ففي هذه المناطق الجبلية الوعرة المحتلّة حديثًا، كانت مراقبة الأراضي وترقُّب الاخطار في الارياف جزءًا من إدارة الولايات المبنيّة على نظام التيمار. كما لدينا في هذا الإحصاء أنّ إيرادات الاوقاف الخيرية المخصَّصة للمدارس والجوامع والزوايا لا توفِّر سوى ٢٦٦٦٥ أقجة أي ثلث الإيرادات المخصَّصة للقلاع، بينما الأراضي التيمارية كانت توفِّر ٢،٧٠٢،٧٦٠ اقجه. فمن الواضح أنه خلال هذه المرحلة كانت الأولوية تعطى للأهداف العسكرية، وكانت الأراضي التيمارية هي التي تشكِّل الأكثرية بالنسبة إلى نوعيّة الأراضي[١٦].

المرحلة الثانية : إزدهار الاوقاف

لقد تحوّلت أوضاع الاوقاف في الدولة العثمانية، مع تدهور الأوضاع السياسية والأقتصادية فيها. فنرى تزايدًا هائلاً في المؤسَّسات الوقفيّة التي صُنِّفت تحت تسمية "وقف غير صحيح" أي أوقاف مؤسَّسة على أراضيَ أميرية بالمقارنه مع "الوقف الصحيح" أي المؤسَّس على أراضي ملك. السلطان بنفسه أسّس أوقافًا خيرية وأوقافًا أهلية يعود ريعها لأفراد ذُرّيته من الأراضي الاميرية. تبعه بذلك معظم أفراد طبقة العلماء وأشراف الفئات العسكرية والإدارية. لم يساهم أفراد الرعايا، من تجّار وفلاّحين وحِرَفيين، بسوى ١٠ بالمئة من الاوقاف التي تأسَّست خلال هذه الفترة[١٧].

وفي لبنان نرى علاقة واضحة بين نموّ الاوقاف المسيحية والانقلاب الديموغرافي الذي جرى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. فعلى الصعيد الديموغرافي نشهد هجرة كثيفة للعائلات المسيحية من شمال البلاد إلى المناطق الجنوبية والوسطى. أما على الصعيدين المالي والإداري فقد انتقلت الدولة من الاعتماد على نظام التيمار إلى نظام الالتزام. فالدولة العثمانية لم تعد دولة مجاهدة، وأصبحت تحتاج إلى المزيد من الاموال لتأمين معاشات الانكشارية والهيئات الإدارية الأخرى. ونظام الالتزام الضرائبي كان يوفِّر لها وصول الاموال بشكل سريع إلى الخزينة قبل جبايتها من الشعب. إلاّ أنّ هذا الانتقال من نظام التيمار إلى نظام الالتزام لم يجرِ سلميا. والحروب والمعارك التي ينتج منها دائمًا حرق المحاصيل والقرى وتهجير السكان لم تنحصر في المناطق الشمالية، بل شملت المناطق الوسطى والجنوبية في جبل لبنان. ففي العقد الثاني من القرن الثامن عشر نتجت من المعارك بين القيسيِّين واليمنيِّين هجرة العديد من العائلات المنتمية إلى الحزب اليمني بعد انتصار الحزب القيسي. نرى إذًا العائلات المسيحية تحلّ مكان العائلات الدرزية في المتن والشوف. إلاّ أنّ الأراضي الأميرية في هذه المناطق التي كانت مهجورة ومدمَّرة، ستؤجَّر للرهبانيات والافراد والعائلات الآتية حديثًا من الشمال[١٨].

من هنا نرى هذه الأراضي الأميرية الواقعة بين القرى تتحوّل من أراضيَ أميرية إلى أراضي أوقاف عن طريق الإجارة او المزارعة، والقرى تتحوّل إلى أملاك عن طريق إعادة إحياء الأراضي الموات. والاديار التي نعرفها في المناطق الجبلية كانت عبارة عن مبانيَ لم يكن فيها شيء مَبْنِيّ سوى الواجهة. فهي عبارة عن مغاور وكهوف محفورة بالصخر أُقفلت تدريجيًّا بالحجارة. فمن الاديرة التي لها واجهة أو أكثر مؤلَّفة من صخور: دير النبي الياس الشويا، دير القديس ديمتريوس في كوسبا، دير السيدة في كفتون، دير سيدة حماطورة في كوسبا ودير النورية في حامات. هذه الأراضي الصخرية لم تكن مستثمرة زراعيًّا، فهي جزء من الأراضي الموات التي يمكن الاستفادة منها بواسطة إحيائها، وقد استُخدمت أيضًا كمقالع (جمع مقلع) لاستخراج الحجارة لبناء البيوت وبناء الجلول التي استُثمِرت لاحقًا للزراعة. من هنا نرى الأمراء الدروز في جبل لبنان يهبون الأراضي الأميرية أو يؤجِّرونها او يشترونها لتسليمها للاديار المسيحية بغية استثمارها. لأنها إنْ لم تستثمر فهي لن تدفع الضريبة. فالأراضي الزراعية لم تكن تدفع الضريبة على مساحتها بل على قيمة الإنتاج الزراعي الذي تؤمِّنه. من هنا نرى أن الأوقاف سمحت للسلطات المحلية بأن تزيد من ريع السحب الضرائبيّ، فارضةً يوماً بعد يوم ضرائب جديدة ومدفوعات إضافية درجت تسميتها البلص[١٩].

أمّا في ما يتعلق بالاوقاف الأرثوذكسيّة، خلال هذه الفترة، فهنالك أيضاً ميزات خاصّة نستطيع استخلاصها. فالميزة الأولى هي أنّه، إلى جانب ازدهار الأوقاف ونموِّها الذي شمل كلّ الطوائف، تعرّضت الأوقاف الأرثوذكسية لانتكاسة في بدء القرن الثامن عشر أي في بدء مرحلة النموّ. فقد أدّى الانقسام بين الكاثوليك والأرثوذكس، العامَ ١٧٢٤، إلى حرب بين الأديار والى اقتسام الممتلكات والأوقاف التي كانت للأرثوذكس وحدهم سابقاً. فنرى أنه في القسم الأول من القرن الثامن عشر، بعد حرب مدمِّرة جرت في بيروت بين فارس الدهّان وأبو عسكر يونس الجبيلي، على التزام ضرائب المدينة وموارد الجمارك فيها، اضطُرّ الروم إلى نقل مقابرهم إلى جوار دير

مـار متر في الأشـرفـيّـة، وأعـطـيت الأرض المجاورة لـديـر الـقـديس جـاورجيـوس إلى الكاثوليك لبناء كاتدرائية النبيّ الياس[٢٠]. وهنا لدينا العديد من الاديار التي أخذت تدفع الاموال وتقدِّم الهدايا للأمراء للحصول على أديار الطائفة الأخرى. واستمرّت المزايدات إلى أنْ تدخّل الأمراء الشهابيون ووضعوا حدًّا للخسائر التي ترتَّبت على الكنيستين. هذا عدا الوشايات المتبادلة بين الطرفين، وقمع السلطات العثمانية لطرف ثم لآخر، إلى جانب حصولها على البراطيل من الجميع ومضايقتها الجميع[٢١].

الميزة الثانية تتمثّل في أنه، على عكس ما يعتقد الكثيرون وما هو رائج، فالاوقاف الأرثوذكسية لم تتوسّع من الهِبات وإعطاء الأراضي. إنّ عملية الوقف بمعنى وَهْب الأرض وتجميدها لم تكن أمراً رائجاً عند الطائفة الأرثوذكسية. فالمعروف أنّ هؤلاء لم يكونوا يملكون الكثير من الأراضي، ولم يكن لديهم الكثير من العائلات الإقطاعية ذات الارزاق الواسعة. كان هنالك بعض العائلات التي حملت لقب المشايخ والتزمت ضرائب المناطق وامتلكت الأراضي، إلاّ أنها بقيت نوعاً ما محدودة كآل العازار في الكورة وآل عطية في عكار وآل دبس في المعلّقة.

نجد عكس هذا الأمر لدى الكنيسة المارونية التي يمتلك معظم أبنائها أراضيَ كونَهم من صغار المزارعين أو من العائلات الإقطاعية: دحداح – خازن – حبيش... إلى جانب اعتناق عائلات من أمراء الدروز والسنّة الديانة المارونية منذ أواخر القرن الثامن عشر: أبي اللمع، شهاب، حرفوش، ممّا أدى إلى زيادة الأراضي التي يمكن منحها للاوقاف.

فعلى سبيل المثال، نجد في دير النبي الياس الشويا الأرثوذكسي، خلال ثلاثة قرون تتوزّع عليها الحجج العقارية، حُجّتَيْ أوقاف فقط[٢٢]. بينما في دير مار شلّيطا في غوسطا، التابع للكنيسة المارونية، لدينا ثلث الحجج العقارية التي تؤمّن أوقافاً للدير: منها من آل الخازن ومنها من فلاّحين بسطاء[٢٣].

الاوضاع تتغيّر نسبة إلى المناطق ونسبة إلى تخصُّص سكّانها المهنيّ. فمنطقة

من هنا نرى هذه الأراضي الأميرية الواقعة بين القرى تتحوَّل من أراضيَ أميريةٍ إلى أراضي أوقاف عن طريق الإجارة او المزارعة، والقرى تتحوّل إلى أملاك عن طريق إعادة إحياء الأراضي الموات. والاديار التي نعرفها في المناطق الجبلية كانت عبارة عن مبانيَ لم يكن فيها شيء مَبْنِيّ سوى الواجهة. فهي عبارة عن مغاور وكهوف محفورة بالصخر أُقفلت تدريجيًّا بالحجارة. فمن الاديرة التي لها واجهة أو أكثر مؤلَّفة من صخور: دير النبي الياس الشويا، دير القديس ديمتريوس في كوسبا، دير السيدة في كفتون، دير سيدة حماطورة في كوسبا ودير النورية في حامات. هذه الأراضي الصخرية لم تكن مستثمرة زراعيًّا، فهي جزء من الأراضي الموات التي يمكن الاستفادة منها بواسطة إحيائها، وقد استُخدمت أيضًا كمقالع (جمع مقلع) لاستخراج الحجارة لبناء البيوت وبناء الجلول التي استُثمِرت لاحقًا للزراعة. من هنا نرى الأمراء الدروز في جبل لبنان يهبون الأراضي الأميرية أو يؤجِّرونها او يشترونها لتسليمها للاديار المسيحية بغية استثمارها. لأنها إنْ لم تستثمر فهي لن تدفع الضريبة. فالأراضي الزراعية لم تكن تدفع الضريبة على مساحتها بل على قيمة الإنتاج الزراعي الذي تؤمِّنه. من هنا نرى أن الأوقاف سمحت للسلطات المحلية بأن تزيد من ريع السحب الضرائبيّ، فارضةً يوماً بعد يوم ضرائب جديدة ومدفوعات إضافية درجت تسميتها البلص[١٩].

أمّا في ما يتعلق بالاوقاف الأرثوذكسيّة، خلال هذه الفترة، فهنالك أيضاً مِيزات خاصّة نستطيع استخلاصها. فالميزة الأولى هي أنّه، إلى جانب ازدهار الأوقاف ونمِّوها الذي شمل كلّ الطوائف، تعرَّضت الأوقاف الأرثوذكسية لانتكاسة في بدء القرن الثامن عشر أي في بدء مرحلة النموّ. فقد أدّى الانقسام بين الكاثوليك والأرثوذكس، العامَ ١٧٢٤، إلى حرب بين الأديار والى اقتسام الممتلكات والأوقاف التي كانت للأرثوذكس وحدهم سابقاً. فنرى أنه في القسم الأول من القرن الثامن عشر، بعد حرب مدمِّرة جرت في بيروت بين فارس الدهّان وأبو عسكر يونس الجبيلي، على التزام ضرائب المدينة وموارد الجمارك فيها، اضطُرّ الروم إلى نقل مقابرهم إلى جوار دير

مـار متر في الأشرفيّـة، وأعـطيت الأرض المجاورة لـدير الـقديس جاورجيوس إلى الكاثوليك لبناء كاتدرائية النبيّ الياس[٢٠]. وهنا لدينا العديد من الاديار التي أخذت تدفع الاموال وتقدِّم الهدايا للأمراء للحصول على أديار الطائفة الأخرى. واستمرّت المزايدات إلى أنْ تدخَّل الأمراء الشهابيون ووضعوا حدًّا للخسائر التي ترتَّبت على الكنيستين. هذا عدا الوشايات المتبادلة بين الطرفين، وقمع السلطات العثمانية لطرف ثم لآخر، إلى جانب حصولها على البراطيل من الجميع ومضايقتها الجميع[٢١].

الميزة الثانية تتمثّل في أنه، على عكس ما يعتقد الكثيرون وما هو رائج، فالاوقاف الأرثوذكسية لم تتوسّع من الهِبات وإعطاء الأراضي. إنّ عملية الوقف بمعنى وَهْب الأرض وتجميدها لم تكن أمراً رائجاً عند الطائفة الأرثوذكسية . فالمعروف أنّ هؤلاء لم يكونوا يملكون الكثير من الأراضي، ولم يكن لديهم الكثير من العائلات الإقطاعية ذات الارزاق الواسعة. كان هنالك بعض العائلات التي حملت لقب المشايخ والتزمت ضرائب المناطق وامتلكت الأراضي، إلاّ أنها بقيت نوعاً ما محدودة كآلـ العازار في الكورة وآلـ عطية في عكار وآلـ دبس في المعلّقة.

نجد عكس هذا الأمر لدى الكنيسة المارونية التي يمتلك معظم أبنائها أراضيَ كونَهم من صغار المزارعين أو من العائلات الإقطاعية : دحداح – خازن – حبيش... إلى جانب اعتناق عائلات من أمراء الدروز والسنّة الديانة المارونية منذ أواخر القرن الثامن عشر: أبي اللمع ، شهاب، حرفوش، ممّا أدى إلى زيادة الأراضي التي يمكن منحها للاوقاف.

فعلى سبيل المثال، نجد في دير النبي الياس الشويا الأرثوذكسي، خلال ثلاثة قرون تتوزّع عليها الحجج العقارية، حُجّتَيْ أوقاف فقط[٢٢]. بينما في دير مار شلّيطا في غوسطا، التابع للكنيسة المارونية، لدينا ثلث الحجج العقارية التي تؤمّن أوقافاً للدير: منها من آل الخازن ومنها من فلاّحين بسطاء[٢٣].

الاوضاع تتغيّر نسبة إلى المناطق ونسبة إلى تخصُّص سكّانها المهنيّ. فمنطقة

من هنا نرى هذه الأراضي الأميرية الواقعة بين القرى تتحوَّل من أراضيَ أميريةٍ إلى أراضي أوقاف عن طريق الإجارة او المزارعة، والقرى تتحوّل إلى أملاك عن طريق إعادة إحياء الأراضي الموات. والاديار التي نعرفها في المناطق الجبلية كانت عبارة عن مبانيَ لم يكن فيها شيء مَبْنِيّ سوى الواجهة. فهي عبارة عن مغاور وكهوف محفورة بالصخر أُقفلت تدريجيًّا بالحجارة. فمن الاديرة التي لها واجهة أو أكثر مؤلَّفة من صخور: دير النبي الياس الشويا، دير القديس ديمتريوس في كوسبا، دير السيدة في كفتون، دير سيدة حماطورة في كوسبا ودير النورية في حامات. هذه الأراضي الصخرية لم تكن مستثمرة زراعيًّا، فهي جزء من الأراضي الموات التي يمكن الاستفادة منها بواسطة إحيائها، وقد استُخدمت أيضًا كمقالع (جمع مقلع) لاستخراج الحجارة لبناء البيوت وبناء الجلول التي استُثمِرت لاحقًا للزراعة. من هنا نرى الأمراء الدروز في جبل لبنان يهبون الأراضي الأميرية أو يؤجِّرونها او يشترونها لتسليمها للاديار المسيحية بغية استثمارها. لأنها إنْ لم تستثمر فهي لن تدفع الضريبة. فالأراضي الزراعية لم تكن تدفع الضريبة على مساحتها بل على قيمة الإنتاج الزراعي الذي تؤمِّنه. من هنا نرى أن الأوقاف سمحت للسلطات المحلية بأن تزيد من ريع السحب الضرائبيّ، فارضةً يوماً بعد يوم ضرائب جديدة ومدفوعات إضافية درجت تسميتها البلص[١٩].

أمّا في ما يتعلق بالاوقاف الأرثوذكسيّة، خلال هذه الفترة، فهنالك أيضاً ميزات خاصّة نستطيع استخلاصها. فالميزة الأولى هي أنّه، إلى جانب ازدهار الأوقاف ونموِّها الذي شمل كلّ الطوائف، تعرَّضت الأوقاف الأرثوذكسية لانتكاسة في بدء القرن الثامن عشر أي في بدء مرحلة النموّ. فقد أدّى الانقسام بين الكاثوليك والأرثوذكس، العامَ ١٧٢٤، إلى حرب بين الأديار والى اقتسام الممتلكات والأوقاف التي كانت للأرثوذكس وحدهم سابقاً. فنرى أنه في القسم الأول من القرن الثامن عشر، بعد حرب مدمِّرة جرت في بيروت بين فارس الدهّان وأبو عسكر يونس الجبيلي، على التزام ضرائب المدينة وموارد الجمارك فيها، اضطُرّ الروم إلى نقل مقابرهم إلى جوار دير

مار متر في الأشرفيّة، وأعطيت الأرض المجاورة لدير القديس جاورجيوس إلى الكاثوليك لبناء كاتدرائية النبيّ الياس[٢٠]. وهنا لدينا العديد من الاديار التي أخذت تدفع الاموال وتقدِّم الهدايا للأمراء للحصول على أديار الطائفة الأخرى. واستمرّت المزايدات إلى أنْ تدخَّل الأمراء الشهابيون ووضعوا حدًّا للخسائر التي ترتَّبت على الكنيستين. هذا عدا الوشايات المتبادلة بين الطرفين، وقمع السلطات العثمانية لطرف ثم لآخر، إلى جانب حصولها على البراطيل من الجميع ومضايقتها الجميع[٢١].

الميزة الثانية تتمثّل في أنه، على عكس ما يعتقد الكثيرون وما هو رائج، فالاوقاف الأرثوذكسية لم تتوسّع من الهِبات وإعطاء الأراضي. إنّ عملية الوقف بمعنى وَهْب الأرض وتجميدها لم تكن أمراً رائجاً عند الطائفة الأرثوذكسية . فالمعروف أنّ هؤلاء لم يكونوا يملكون الكثير من الأراضي، ولم يكن لديهم الكثير من العائلات الإقطاعية ذات الارزاق الواسعة. كان هنالك بعض العائلات التي حملت لقب المشايخ والتزمت ضرائب المناطق وامتلكت الأراضي، إلاّ أنها بقيت نوعاً ما محدودة كآل العازار في الكورة وآل عطية في عكار وآل دبس في المعلّقة.

نجد عكس هذا الأمر لدى الكنيسة المارونية التي يمتلك معظم أبنائها أراضيَ كونَهم من صغار المزارعين أو من العائلات الإقطاعية : دحداح – خازن – حبيش... إلى جانب اعتناق عائلات من أمراء الدروز والسنّة الديانة المارونية منذ أواخر القرن الثامن عشر: أبي اللمع ، شهاب، حرفوش، ممّا أدى إلى زيادة الأراضي التي يمكن منحها للاوقاف.

فعلى سبيل المثال، نجد في دير النبي الياس الشويا الأرثوذكسي، خلال ثلاثة قرون تتوزّع عليها الحجج العقارية، حُجّتَيْ أوقاف فقط[٢٢]. بينما في دير مار شلّيطا في غوسطا، التابع للكنيسة المارونية، لدينا ثلث الحجج العقارية التي تؤمّن أوقافاً للدير: منها من آل الخازن ومنها من فلاّحين بسطاء[٢٣].

الاوضاع تتغيّر نسبة إلى المناطق ونسبة إلى تخصُّص سكّانها المهنيّ. فمنطقة

الكورة كانت أكثر كرمًا مع دير البلمند، إذ لدينا مثلاً ٥٠ وَقفيّة تَمّ توفيرها خلال ثلاثة قرون. هذا العدد من الاوقاف يشكّل ١٠ ٪ من مجمل الحُجج التي جرى التوسُّع العقاري بواسطتها في البلمند. إلى جانب أنّ قسمًا هامًّا من هذه الوقفيّات أَجراه رجال دين مسيحيّون، كهنة مطارنة أو شمامسة. نستطيع تفهُّم هذا الأمر بكون منطقة الكورة منطقة زراعية متخصِّصة، وكون المناطق التي توسَّع فيها الدير هي مناطق متعددة تشمل العديد من القرى والمدن والمزارع[٢٤].

أما الميزة الثالثة فتتمحور حول الضرائب. فقد درج العديد على الاعتقاد أنّ الاوقاف والاديار لم تكن تدفع الضريبة للدولة. ويعتبرون هذا الأمر سبباً في نموّ الاوقاف وتزايد العطاءات والهِبات لها. ما هو أكيد أنّ الاديار والمطرانيات ورجال الدين المسيحيين كانوا، بحسب الشرع، مَعفيِّين من دفع الضرائب الشخصية كونَهم فقراء يعيشون من حسنات الناس لهم[٢٥]. وهذا العفو لم يكن محصورًا بالإكليروس وحده بل كان يشمل كلّ الذين يعملون من ضمن المؤسَّسات الدينية من خدّام وطلاّب ومعلِّمين، فهؤلاء كانوا أيضًا مَعفيِّين من ضريبة الجزية التي تدعى، حسب المناسبات والفترات والمناطق، جوالي– شاشية – فريضة – فرده – عسكرية... في الأديار كان العفو يشمل الفلاّحين الشركاء العاملين على أراضي الاوقاف. وهذا العفو كان يحقّ للشركاء المتعاقدين على نصف الغلّة. أمّا الشركاء المتعاقدين على ربع الإنتاج او ثلثه فكانوا يدفعون الضرائب الشخصية[٢٦].

إلاّ أنّ تعنُّت بعض الحكّام، وحاجة الدولة إلى الاموال، جعلا هذه، في بعض الأحيان، تتشدّد في استيفاء الجزية من المسيحيين. ففي طرابلس، العامَ ١٦٩١ (١١٠٣ هـ)، لدينا من رهبان مدينة طرابلس وكهنتها طلب أو دعوى إلى المحكمة الشرعية يدّعون فيها على الوالي مصطفى باشا بأنه يجبي الجزية الشرعية منهم ومن "الرهبان الخدّام في كنيسة طرابلس وبالأديرة الكاينة بإيالتها وهم من جملة فقراء النصارى غير القادرين على الكسب". و لم يصدِّق الوالي هذا الأمر . فحضر خمسة من الشهود

المسلمين وأكّدوا أنّ هؤلاء الرهبان هم فعلاً فقراء وليس لديهم، من قديم الزمان، عادةُ إعطاء الجزية، وليس لهم حرفة ويعيشون من صدقة المسيحيين[٢٧].

والمعروف عن هذه الأديار أنها أدّت دورًا هامًّا في تجميع غلال المزارعين في المنطقة ودفع الضريبة عنهم. فالاقتصاد، في هذه الفترة في جبل لبنان، تخصَّص في إنتاج الحرير، ما أدخل هذه المنطقة في مجال التجارة العالمية[٢٨]. والأديار، بتوسُّعها العقاري خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفَّرت لهذه التجارة الخارجية الموادَّ الأساسية التي كانت تسعى اليها : فالحرير الذي كان يصنع محلّيًا في بعض القرى: بشمزّين، دير القمر، ذوق مكايل أو بيت شباب أو في المدن مراكز الولايات: صيدا، طرابلس، دمشق، حلب وبيروت... أصبح يصدَّر إلى الخارج. وهذه الأديار تمكّنت من أن تتوسّع عقاريًّا بمساعدة الأعيان من الطائفة الذين ساهموا في توفير المعاملات الرسمية مع الدولة، وساهموا في تصريف الإنتاج الزراعي وتصدير محصول الحرير. أراضي الأوقاف لم تكن كلُّها أراضيَ خصبة محيطة بالأديار، بل نرى أراضيَ من جميع التربات وفي جميع المستويات موزَّعةً على عدّة مناطق. هذا التشرذم في توزُّع الملكية الوقفية لم يكن دائمًا سلبيًّا. فتنوُّع التربة والمناطق يعني تنوُّع الإنتاج، ما كان يساعد على توفير جميع أنواع الموادّ الغذائية ليس للدير وحده بل لكلّ المزارعين العاملين معه. فشركاء الأديار كانوا يتموّنون من الاديرة التي كانت تستلم ليس فقط إنتاج الحرير من العاملين في أوقافها، إنّما أيضًا بقيّة الموادّ التي يمكن ان تتوفّر من مشتقّات الكرمة والقمح والزيتون والإنتاج الحيواني[٢٩].

وهذه الاديرة كانت تدفع مسبقًا الضريبة إلى الدولة مانعةً بذلك مجيء العسكر لجباية الضرائب، ما كان يوفّر على الفلاّحين الكثير من التكاليف والخسائر التي كانت تفرضها فرق الحوالة على المزارعين. إلاّ أنّ هذه الخدمات كان لها ثمن، فعلى الفلاّح أن يسدِّد التكاليف من حصّته في إنتاج الوقف، إلى الموادّ الغذائية، إلى الضرائب للدولة، إلى المدفوعات الإضافية.. هذا ما يجعل الشريك يستدين من الدير. وهذا الدين لم يكن

ليغيِّر شروط الشراكة إلاّ بعد تراكم الديون والفوائد. وبالنهاية، يمكن أن يفقد الفلاّح ما تبقّى له من ملكية الأرض في القرية، لكن من دون أن يفقد موقعه أو عمله كشريك للدير(٣٠).

وهذا الدور في توفير القروض للمزارعين تمّمته الاديار بقبول الودائع من الأغنياء الذين سبق أن وفّروا العطاءات او المعاملات الرسمية. فالاديار كانت ملجأ لهؤلاء التجّار أو أمناء سرّ الحكّام في المنطقة. فهؤلاء، بثرواتهم الطائلة، كانوا أحيانًا يستجلبون غضب أو غيرة الحكّام الذين يلاحقونهم للانتقام منهم أو للتسلّط على ثرواتهم. من هنا نرى هؤلاء يلجأون إلى الأديرة في أيام الحروب كذلك في أيام الكوارث من زلازل وأوبئة. وفي كثير من الأحيان كانوا يضعون أموالهم بأمان في هذه الأديرة. ويقول المؤرِّخ عيسى اسكندر المعلوف إنّ سكّان زحلة الأرثوذكس كانوا يودعون أموالهم في دير النبي الياس لتفادي أنْ يصادرِها الأمير بشير، فما كان من هذا الأخير إلاّ أن صادر الدير والأموال التي كانت فيه(٣١).

من هنا نرى أنّ هذه الاديار كانت النواة الأولى لنموذج المصارف في المنطقة. والكثير منها تابع هذا العمل حتى منتصف القرن العشرين إنّما بشكل محدود.

واستمرّ ازدهار الاديار مع تطوُّر صناعة الحرير خلال كل القرن التاسع عشر، إلاّ أننا لم نعد نجد الكثير من الحجج التي تسجِّل شراء الأراضي او وقفها للأديار، بل نرى أن الأوقاف، خلال هذه الفترة، تسعى إلى تثبيت ملكيّتها وتركيز أراضيها في المناطق المجاورة لها. فلدينا العديد من المعاملات لتحديد الأراضي وفسخ عقود الشراكة، ولدينا أيضًا مقايضات تجري بإشراف السلطات الرسمية. فنرى مثلاً دير البلمند يقايض أراضيَ كان يملكها في طرابلس بأراضيَ أخرى في أميون. وحسب الوثائق نرى أنّ المحاكم الشرعية كانت تحرص على ان تتمّ المقايضة لمصلحة الوقف كما ينصّ الشرع. كما أنّ معظم عقود المقايضة في هذا الدير تمّت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بين الدير وأهالي قرية بطرّام(٣٢).

أمّا في ما يتعلّق بفسخ عقود الشراكة فهي كانت تجري مع الأمراء او القيّمين على الأراضي الأميرّية. وكانت تفترض تقسيم الأراضي التي تمّ زرعها أو استثمارها بعد أن يكون الوقف قد استصلحها. فنجد حجج تقسيم وتحديد الأراضي التي سبق ان تمّ عقد الشراكة عليها. فهذه العقودُ هي عقودُ مزارَعة تسمح بهذا التقسيم على أراضيَ أميرية او ملك. بينما العقود التي كانت تتمّ على أراضيَ للاوقاف بين الاديار والمزارعين كانت عقودَ مساقاة لا يمكن من خلالها تقسيم الأراضي المصنَّفة أوقافًا لأنّ الشرع لا يسمح بتقسيم الأوقاف. من هنا نرى أن السلطات التي حاربت الأوقاف في بدء العهد العثماني، أخذت، في القرن الثامن عشر، تسهِّل عليها تحويل الأراضي الأميرية إلى أوقاف وتسجيلها رسميًا. كما نرى هذه السلطات، من ولاة ومفتين ومحاكم، تتّخذ المواقف المؤيِّدة لتثبيت سيطرة الأوقاف على ممتلكاتها وإجراء المعاملات وإصدار الاحكام لمصلحة المؤسَّسات الدينية في الدعاوى التي تقام ضدّها أو في تقسيم الأراضي والمقايضة بها(٣٣).

المرحلة الثالثة: تنظيم الاوقاف وتوكيل العلمانيّين

إنّ تنظيم الأوقاف في الفترة العثمانية يختلف تمامًا عمّا كان عليه في العصور الإسلاميّة القديمة وعمّا ينصّ عليه الشرع. فالدولة العثمانية احتفظت بحقّها في جباية الضرائب من الأراضي التي تحوّلت إلى أوقاف. إلاّ أنّ كون الأوقاف، بطبيعتها، تغيِّر التوجيهات القرآنية المتعلِّقة بالإرث، فإنّ من شأن تأسيسها أن يحوِّل إيرادات الارزاق الموقوفة من الخزينة إلى يد أفراد بشكل دائم ونهائيّ. وهذا التحوّل في الأراضي الأميرية، الذي سهّله في بدء الأمر السلاطين أنفسهم، أدّى إلى إفقار الخزينة وتدهور الوضع المالي في الدولة.

ففي بدء القرن التاسع عشر قُدِّرت الأوقاف بنصف أو ثلثي مجمل الأراضي في

الدولة العثمانية. وهذا الأمر، كما رأينا، أخذ يشكّل خسارة كبيرة كان يجب على الدولة التعويض عنها بتصحيح الأمور العائدة لتنظيم الأوقاف. من هنا كان من الضروري إيجاد إدارة مركزية، على صعيد السلطنة بكاملها، تسعى إلى استرجاع الإيرادات الضرائبية للأراضي الأميرية التي سبق أن حُوِّلت لأهداف أخرى. وعلى الأرجح، هذا كان هدف السلطان محمود في تأسيسه نظارة الأوقاف الهمايونية التي كانت أساسًا لوزارة الأوقاف في عهد التنظيمات. وكان لا بدّ من إعادة توحيد الهيئات المتعددة التي استغلّت الأوقاف فترةً طويلةً لمصلحتها[٣٤].

فالإصلاح الأساسي الذي تمّ إدخاله على الأوقاف كان بإزاحة القضاة الذين تسلّموا إدارة شؤون الأوقاف منذ العهد الأموي، وتعيين مسؤولين علمانيين مكانهم تابعين لوزارة الأوقاف. وتتضمّن الإرادة السَّنِيَّة الواردة العامَ ١٨٤٨ أنّ التداوُل في المسؤوليات يجب أن يحصل تدريجيًّا. ويجب اختيار النظّار والمتولّين من بين "المدرِّسين الكرام" او من بين "معتَبَري الوجوه" أي الأعيان كي يثق الشعب بهم. هذا الأمر يدلّنا على أن الدولة كانت تتحرّك بكثير من الحذر والانتباه في مجال إصلاح الأوقاف[٣٥].

إلا أن هذه الإصلاحات أدّت إلى عكس ما كانت تسعى اليه. ويعتبر بعض الشهود والرحّالة الأوروبيّين أنّ نَزْع استقلالية الأوقاف وإقصاء القضاة ورجال الدين عن إداراتها أدّيا إلى تدهور أوضاع المباني الموقوفة وإضفاء طابع الدمار على المدن العثمانية الإسلامية التي يكثر فيها مثل هذه المؤسسات. فإنّ وضع يد الدولة على موارد الأوقاف وإيراداتها أدى إلى تحويل مردودها إلى خزينة الدولة، ما جعل الوكلاء والمتولّين عليها يهملون ترميمها، فأخذت المباني التقليدية، من جوامع ومدارس وجسور وخانات وأسواق، تتداعى تدريجيًّا مؤثِّرةً سلبيًّا على جوارها المديني[٣٦].

هذه الإصلاحات في إدارة الأوقاف وتنظيمها، والتي كان لها آثار سلبية لدى الطوائف الإسلامية، كان لها وقع مختلف لدى الطوائف المسيحية. فقد سبقتها

إصلاحات اساسية عائدة إلى التنظيمات العثمانية. وبدأت هذه الإصلاحات مع خطّ الشريف غلخانة (١٨٣٩)، وأتت الإصلاحات الأخرى، همايون (١٨٥٦) والدستور (١٨٧٣)، لتؤكِّد هذه الإصلاحات وتدعمها. هذه التنظيمات التي تهدف إلى تحديث مؤسَّسات الدولة نصَّت على المساواة بين المواطنين. بعد الآن لا تفرقة بين المسلمين والمسيحيين في مجالات الضريبة والخدمة العسكرية والعدالة. ولا تفرقة في الانتخابات والتعيينات الوظائفية. أصبح للمسيحيين الحقّ في ترميم كنائسهم وبناء المزيد منها. بالمقابل تطلب الدولة من هذه الملل المسيحية أن تعيد تنظيم مؤسَّساتها كما هو مذكور صراحةً في الخطّ همايون ١٨٥٦. من هنا، ومنذ بدء القسم الثاني من التاسع عشر وبمساعدة الدولة العثمانية وتأييدها، نرى الطوائف تنظِّم شؤونها وتؤسِّس مجالسها بمساهمة العلمانيين الذين كانوا يسعون إلى إدارة مدارسهم وتوزيع إيرادات أوقافهم والمشاركة في تعيين رؤسائهم الروحيين، فاصلين بذلك الشؤونَ الدينية عن الشؤون الزمنية.

هذه الإصلاحات التي أدخلت العلمانيين في إدارة شؤون الأوقاف كان لها الأثر الإيجابي في تطوير الأوقاف وإنمائها. فهؤلاء العلمانيون كانوا من أعيان المدينة المهتمّين بالشؤون الصناعية والتجارية والمالية. وقد أدخلوا القوانين الحديثة في تنظيم الأوقاف، ونراهم يُقْدِمون على دعم المشاريع التي أَعدُّوها بأنفسهم بكلّ حماس وسخاء[٣٧].

بالنسبة إلى الاوقاف الأرثوذكسية كان لهذه الإصلاحات تأثيرات متفاوتة. هذه التأثيرات تذهب بأكثريّتها تجاه التطوّر والازدهار. في هذه المرحلة لدينا ميزات خاصّة بالكرسيّ الأنطاكي، إنّما مرتبطة أيضًا بالتطوّرات العائدة إلى الكنيسة الأرثوذكسية، وبمقرَّرات الدولة العثمانية. فهنالك تأزُّم العلاقات الروسية اليونانية الذي دفع الروس إلى دعم المشاعر القومية العربية لدى الأرثوذكس الأنطاكيين[٣٨]. كما أننا نشهد، نتيجةَ تطوُّر المدن وازدهارها الاقتصادي، ونتيجةَ الأزمات المتتالية في القطاع الزراعي، تصاعُدًا للتباعد أو التنافر في العلاقات المدينية الريفية. فعلى سبيل المثال نرى الوثائق،

على الرغم من الازدهار في التوسُّع العقاري، والدور الذي قامت به الاديار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعلمنا أنّ معظم الأديار الأرثوذكسية في جبل لبنان، والتي كانت تابعة أبرشية بيروت، كانت مديونة. وعندما تمكّنت من تسديد ديونها بقيت إيراداتها محدودة وبسيطة[٣٩]. وهنا أيضًا نرى تأثير التباعد الريفي المديني على انفصال أبرشية بيروت عن أبرشية جبل لبنان، ما أدّى هذه المرّةَ أيضاً إلى اقتسام الاوقاف بين الأبرشيتين، وتاليًا إلى إضعاف الأمكانيّات الأقتصادية لدى الطرفين.

أمّا الميزة الثانية لهذه المرحلة الثالثة فهي تتمثّل بسياسة اللامركزيّة التي اتَّبعتها السلطات الكنسيّة القيّمة على الأوقاف. فنلاحظ في المدن ازدهاراً لا مثيل له للجمعيّات والمؤسّسات الدينيّة التي أخذت على عاتقها تلبية حاجات الرعايا المسيحية في هذه المرحلة الحرجة. فمن الإحسان إلى الفقراء، إلى إعانة المرضى، إلى دعم التعليم، إلى دفن الموتى، إلى تأسيس المكتبات لدعم التعليم الديني، إلى تشجيع الآداب، كلّها جمعيات كانت الأساسَ في شعور العلمانيين بضرورة التزام قضية الآخَر ومساعدته[٤٠]. وما كان من الأساقفة إلاّ أن خصّصوا لكلّ جمعيّة أو مؤسَّسة أوقافاً وأموالاً اقتطعوها من رصيد وعقارات الأوقاف القديمة التقليدية المعروفة. ففي بيروت، على سبيل المثال، لدينا وقفان أساسيّان قديمان هما وقف فقراء القدّيس جاورجيوس ووقف فقراء الروم. فبعد العام ١٨٧٩ أصبحت لدينا أوقاف ملحقة بالكنائس التي تمّ تأسيسها حديثًا خارج أسوار المدينة، وأوقاف ملحقة بالمؤسّسات التي أسّستها الجمعيّات الحديثة، خاصّة مدرسة زهرة الإحسان ومستشفى القدّيس جاورجيوس. والجمعيات التي تأسّست خلال هذه الفترة كلها استفادت من جزء من هذه الأوقاف، ولو بسيطًا، لتنطلق وتنمو[٤١]. يؤكّد بعض الباحثين في علم الأجتماع أنّ هذه الجمعيّات كانت مهمّة جدًّا في تطوُّر المجتمع ونموِّه. ويعتبر الخبير في العلوم السياسية سعد الدين إبراهيم أنّ مثل هذه الجمعيّات أدّت دوراً أساسيّاً في نشأة المجتمع المدنيّ في العالم العربيّ وفي تنميته.

ويعتبر الدكتور أحمد بيضون، حديثه عن نشأة الدولة اللبنانيّة، أن هذه الدولة نشأت في فترة حياء الطوائف، أي إنّ هذه الطوائف انكفأت مؤقّتًا لتترك المجال للدولة بالنهوض[٤٢]. فمن هنا نرى أنّ الدولة العثمانية، في أواخر عهدها، لم تكن كثيرة الاهتمام بأوضاع مواطنيها وحاجاتهم، وأن الطوائف التي فقدت حياءها، بهذا المعنى، كانت هي التي تسعى إلى ملء الفراغ التربويّ الصحيّ الاجتماعيّ... هذه الوظيفة تخلّت عنها الطائفة الأرثوذكسية لدى نشأة الدولة اللبنانية، ولم تعد مهتمّة بتطوير مؤسّساتها تاركةً للدولة واجبَ القيام بأبسط واجباتها، اقتناعاً منها بأنّ الدولة اللبنانيّة هي دولة نهائيّة ليس للأرثوذكسيّين مشروع بديل عنها[٤٣].

وهذه المؤسّسات، لا سيّما التربوية، التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، نشأت إلى جانب المؤسَّسات الأجنبية التي أسّستها الإرساليات. وكانت في الوقت ذاته متماهية معها ومتحدّية لها. وفي الأرياف نرى الأديار تتحوّل بمعظمها إلى مدارس تدعمها الأبرشية أو تدعمها الجمعية الروسيّة الأمبراطوريّة الفلسطينيّة. وأهمّ هذه الاديار دير النبي إلياس، دير القدّيس يوحنّا، دير النوريّة، دير البلمند، دير الحرف.

الميزة الثالثة التي برزت في أواخر هذه الفترة الثالثة هي تحول الأوقاف من أوقاف ذُرّيّة إلى أوقاف خيريّة. فلدينا في مدينة بيروت نموذج لمثل هذه التحوّلات في أواخر القرن التاسع عشر. فمؤسِّس الأوقاف كان يوقف الأرض على نفسه ثم على ذُرّيته ثم من بعده على فقراء الروم. وإذا لم يكن هنالك من فقراء كان الوقف يتحوّل إلى الفقراء من كلّ الطوائف. يجري التحوُّل عبر دعوى يُقيمها بها أهل الواقف على الوقف الذي يفترض عليه استرجاع الوقف. وهذه الدعوى شكليّة تسمَّى جعلية يقدِّمها ورثة الواقف بتحريض الوقف المستفيد أو بالاتّفاق معه. وهذه الدعوى تتمّ في محاكم الشرع وتحوّل الوقف الذُرّي إلى المؤسّسة الخيرية أو إلى الوقف المذكور في وثيقة الوقف[٤٤].

هذا الإصلاح المؤاتي لأوضاع الكنائس الأرثوذكسية في القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين، لم يعد لصالح هذه الأوقاف في نهاية القرن العشرين. فمع دخولنا في

مرحلة تراجع الاقتصاد الزراعيّ، دخلت الأوقاف في مرحلة من الجمود لم يكن الاكليروس هو دائماً المسؤول عنها. صحيح أن جهودًا كثيرةً تمّت وأحدثت تغييرات عديدة، إنّما لا تزال غير كافية.

وإذا كان هذا المؤتمر يتحدّث عن تاريخ الكنيسة الأنطاكيّة ليكون هذا التاريخ منطلقاً لتأكيد مستقبلها، فإنّ هذا المستقبل يتطلّب، في جملة ما يتطلّبه، أن تعالَج قضية الأوقاف لا على المستويين الكنسيّ والشعبيّ فقط، إنما أيضاً على المستويين الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

الهوامش

(١) VESELY, Rudolf, "Procès de la Production et rôle du Wakf dans les relations ville-campagne" pp. 229-241 dans le *Wakf dans l'espace islamique outil de pouvoir socio-politique*, présenté par Randi Deguilhem, Institut Français de Damas 1995

(٢) محفوظات الأديار، بخاصّة دير البلمند ودير القدّيس يوحنا دوما قضاء البترون.

(٣) **كتاب التريودي**، مخطوط رقم ٦ في دير القدّيس يوحنّا دوما، حاشية في آخر المخطوط تشير إلى شراء الأراضي المحيطة بالدير وإلى شراء الكتب الطقسيّة الأساسيّة والأواني الكنسيّة.

(٤) مقابلة مع الأسقف أثناسيوس صليبا رئيس دير البلمند العام ١٩٨٧، مقال عن الأوقاف في **مجلة النور** ١٩٨٨، الأستاذ نديم حيدر.

(٥) LEMERLE, Paul et Witeck, Paul, "Recherches sur l'histoire et le statut des monastères Athonites sous la domination turque", *Archives et Histoire du Droit Oriental*, N. 3, 1947, pp. 411-472

(٦) JOHAUSSEN, Baber, *The Islamic law on land tax and rent*, p. 87

(٧) KHALIFEH, Issam, "Les Wakfs du Liban Nord", pp. 35-52 dans des *Etapes décisives dans l'histoire du Liban*, Beyrouth 1997

(٨) Article Timar, *Encyclopédie de l'Islam*

(٩–١٠) ARGYRIOU, Asterios, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, pp. 56-57

(١١) الزعيم، بولس، مخطوط رقم ٣٧٩، بطريركيّة أنطاكية للروم الأرثوذكس في دمشق، **مقدّمة رحلة البطريرك مكاريوس بن الزعيم إلى روسيا**.

(١٢) MAUNDRELL, Henri, *Voyage d'Alep à Jérusalem*, pp. 46-47

(١٣) سجلّ دير سيدّة البلمند العقاريّ الصفحة الأولى.

(١٤) مخطوط رقم ٨٧، تريودي من مكتبة البولدليان في أوكسفورد، **المخطوطات السريانية**.

(١٥)

(١٦) KHALIFÉ, Issam, *op.,cit.*, pp. 35-52

(١٧) BARNES, John Robert, *An Introduction to religious foundation in the ottoman empire*, p. 3

(١٨) SALIBY, Kamal, *Modern history of Lebanon*, New York 1993, p. 5

(١٩) ABOU el-ROUSSE, Slim Souad, *Le métayage et l'impôt au Mont Liban au XVIII[e] et XIX[e] siècles*, Dar el Mashreq, Beyrouth 1987, p. 115

(٢٠) طراد، عبدالله، **مختصر تاريخ الاساقفة الذي رقوا مرتبة كرسي رياسة الكهنوت الجليلة في مدينة بيروت**، مخطوط رقم ٢٣٦ من مكتبة بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، نسخ المخطوط يواكيم بن اسبيريدون، مسرة، السنة ١٨٨٨.

(٢١) SLIM, Souad, *op., cit.*, p. 46

(٢٢) **الحجج العقارية المحفوظة في دير النبي الياس،** " محفوظات دير سيدة البلمند البطريركي – دير النبي الياس البطريركي ودير القديس يوحنّا المعمدان"، قسم التوثيق والدراسات الأنطاكيّة، جامعة البلمند ١٩٩٥.

(٢٣) MOHASSEB, Sabine, *La politique foncière du couvent Mar Challita à Ghosta-Kesrouan*. Mémoire de maîtrise présentée à l'université St. Joseph, Beyrouth 1987, p. 40

(٢٤) سجلّ دير سيدة البلمند العقاري.

(٢٥) حاشية في الصفحتين الأولى والثانية في **مخطوط مجموع مبارك للبطريرك مكاريوس بن الزعيم**، المكتبة الوطنية البريطانية في لندن – رقم ٢٨.

(٢٦) SLIM, Souad, *op.,cit.*, p. 118

(٢٧) المصدر السابق، **مخطوط مجموع مبارك...** – رقم ٢٨.

(٢٨) VAN LEEUWEN, Richard, *Notables and clergy in Mount Lebanon, The khazin shaykhs and the maronite church 1736-1840*, Leiden 1994

(٢٩) SLIM, Souad, *op., cit.*, pp. 64 et 95

(٣٠) *Ibid.*

(٣١) المعلوف، عيسى اسكندر، **تاريخ مدينة زحلة**، ص ٢٦٢.

(٣٢) **محفوظات دير سيدة البلمند....**، الوثائق رقم : ٨٧ – ١٤٢ – ١٩٦ – ٢٢٢ – ٢٤٤ – ٢٨٥

(٣٣) SLIM, Souad, *op., cit.*, p. 68 - 69

(٣٤) BARNES, John Robert, *op., cit.*, p. 83

(٣٥) *Ibid.*, p. 106

(٣٦) MAC FARLANE, Charles, *Turkey and its destiny*, London 1850, p. 396

(٣٧) MAYEUR - JAOUEN, Cathrine, "Les chrétiens d'Orient au XIX siècle : Un renouveau lors de menaces" dans Histoire du christianisme volume 11, (1830-1914) Libéralisme industrialisation, expansion européenne. p. 811

(٣٨) HOWOOD, Derk, *The Russian presence in Syria and Palestine*, Clarendon press, 1969, p. 159

(٣٩) *Cahier de comptes de l'archeveché grecque orthodoxe de Beyrouth*, année 1875

(٤٠) **محفوظات ابرشية بيروت للروم الارثوذكس**، جامعة البلمند ١٩٩٨، ص ١٧.

(٤١) لائحة جرد أوقاف أبرشية بيروت العام ١٩١١.

(٤٢) بيضون، أحمد، **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٩٧، ص ٢٥٣.

(٤٣) المصدر ذاته، ص ٢٣٩.

(٤٤) **وثائق الوقف في أبرشية بيروت للروم الأرثوذكس سنة ١٩٠٤–١٩٠٥**، مجدلاني، المطران فرح، ١٨٩٨؛ الجمال ١٨٧٧.

في العقليّة المدنيّة لأرثوذكسيّي بطريركيّة أنطاكية

د. ميّ دايفي*

جامعة البلمند–مختبر CNRS

يُعدُّ الأرثوذكسيّون الأنطاكيّون بين أقدم الجماعات تاريخيًا في الشرق الأدنى. ويقدّمون أنفسهم على أنهم الأمناء على التراثات القديمة، تراثات الكنيسة الأولى التي تأسّست خلال القرون الاولى من تاريخنا. أمّا اليوم فلا يبقى من هذه الجماعة المسيحيّة، رغم كثافة تراثها التاريخيّ، إلاّ أقلّية مبعثرة.

لا توجد، كهذه الجماعة، جماعة مسيحية متباينة إن من جهة أصولها أو من جهة انتشارها الجغرافيّ. ثم، ولئن كان العنصر العربيّ هو العنصر الغالب عليها اليوم، إلاّ أنّ تنوّعًا إثنيًّا قد طبعها، مؤلَّفًا، كما هو اليوم، من رعايا ذوات أصول يونانية، سريانية، سلافية، مصرية، أناضولية... تعرَّبت عبر التاريخ وانتشرت في الشرق الأدنى ما بين سوريا ولبنان وتركيا. هذا، من غير أن نذكر المهاجر الأساسيّة: الأميركَتين وأوروبا وأوستراليا حيث الأرثوذكسيون الأنطاكيّون مستوطنون نهائيًا.

يميِّز هذه الجماعة التفاوت الاجتماعيّ، وهو يعود الى كون أبنائها قد أقاموا، تاريخيًا، ليس فقط في المدن ولكن أيضًا في المناطق الزراعيّة. وقد كان لهذه الجماعة، سواءٌ في المدينة أو في الريف، وجودها البارز في الفئات الاجتماعيّة والمهنية على اختلافها: الأرستقراطية المدنية، البورجوازية التجارية، الحرف المدنية الصغيرة، المهن

* جامعة البلمند، لبنان ومختبر CNRS (المركز الوطني للأبحاث العلمية)/ URBAMA (التمدين في العالم العربي) مدينة تور (Tours) - فرنسا.

الحرّة، جهاز موظَّفي الدوائر الرسمية في المدن الكبرى كدمشق، بيروت، أنطاكية، اللاذقية وطرابلس، وكان منها الملاّكون العقاريّون والتجّار وصغار المستثمرين وهم يقيمون في المدن الوسطى وقرى عكّار، الكورة، المتن، حوران وكذلك قرى السهل الأنطاكيّ والسَّاحل الكيليكيّ وجبل العلويّين والجليل.

علاوة على ذلك، تبدو هذه الجماعة كثيرة الانقسام على مستوى الهويّة والإيديولوجيا. الشيء الأكيد أن ثمّة توافقًا يبدو اليوم قائمًا، في رأس الهرم الجماعيّ، بين الرئاسة الروحية في الكنيسة والنخبة المدنية، بغية تأكيد عروبة الطائفة في نطاق الدول –الأمم التي أبصرت النور بين الحربين العالميّتين[1]. إلاّ ان الشعب يبقى عرضة لتيّارات فكرية مختلفة، وفي غالب الأحيان متعارضة إن لم تكن متناقضة. إن الأرثوذكسيّين، وقد استندوا بآن معًا الى الطروحات العلمية والأحاديث الطوباوية، لا تعوزهم الحجج التاريخية أو المزيَّفة ليبرهنوا أسطورة وجودهم الأصيل وانتماءً سياسيًّا ما: الكنيسة الأمّ، القبائل الغسّانية، الحضارة المدنية، أسبقيّة الوجود، وكأنهم بهذه كلّها يقولون عروبتهم، سوريتهم، فينيقيتهم، لبنانيتهم وحتى اشتراكيتهم الثورية وبعثيتهم وشيوعيتهم. وكائنًا ما كان الطرح الذي يتبنّاه أبناء هذه الطائفة من هذه الطروحات المتمايزة والمتكاملة إجمالاً، ولكن المتعارضة في إطار التأزّم الطائفيّ والقوميّ الذي يعيشه الشرق الأوسط في القرن العشرين، إلاّ أنهم غالبًا ما يبدون، في نظر مواطنيهم وشركائهم في الإيمان، كخصوم أو حلفاء وذلك تبعًا "للإيديولوجيا" التي يعلنونها والجهة التي انحازوا إليها. ينتج عن هذا، على الصعيد الاجتماعيّ، وضعٌ متعبٌ غالبًا ويرتدُّ سلبًا على الأرثوذكسيّين في بلدٍ خاصّ.

إلتباسات

إنّ التنوع الإنساني للأرثوذكسيّين الأنطاكيّين وتفاوتهم الاجتماعيّ، ولا سيما ما نتج عن هذا وذاك، بصورة طبيعية، من تعدّد في التمثيل السّياسيّ، هذه كلّها جعلت

المرآة التي تعكس هويّة هذه الطائفة الشرقية على شيء من الالتباس والغموض. مع ذلك، لا يكمن الالتباس في الموضوع بحدّ ذاته بقدر ما يكمن في نقص معلوماتنا وخاصّة في شبكة الرموز التي بها نحلّل والتي، حتى توَسّس التاريخ القومي لكلّ بلد، تعيد قراءة الماضي الجماعيّ تبعًا للحاجات السياسية والمعايير المعاصرة الخاصّة بكلّ وحدة دوليّة.

إذا رأينا الى الاختلافات الإيديولوجيّة للأرثوذكسيّين حصرًا من منظار الدول –الأمم المعاصرة في الشرق الأوسط، أمكننا قراءتها على أنها نقص في الترابط الجماعي أو على أنها أزمة هويّة. اما إذا رأينا الى هذه الاختلافات على مستوى آخر من الملاحظة فإننا نستطيع بالمقابل أن نميّز فيها ما يُشير إلى غنىً ثقافيّ وإلى مجتمع متحرّر ومتعدّد الإتّجاهات. ولكن، إذا رأينا إليها عن كثب، وعلى رغم التناقض الذي هي عليه، يبدو جليًّا أن الأساطير المتعلّقة بالهوية والانتماء، ومعها التجمّعات السياسيّة التي توجّه عامّة أفراد هذه الجماعة، تتمحور جميعها حول قضية أساسية ألا وهي قضية المحيط الذي تتحرك فيه. هذه القضية يفيد منها الأرثوذكسيّون الأنطاكيّون كقاعدة وكخطّ يوجّه أفكارهم الوجودية بآن، وهي تجعلهم، إزاء الفئات الدينية الأخرى، ذوي ميزة خاصة. عندنا هنا، على ما يبدو، أحد الثوابت التاريخية وبالتالي أثر ينبغي اقتفاؤه لفهم خصوصيّة هذه الجماعة، على الأقلّ في ماضيها القريب.

وكائنةً ما كانت رؤى الأرثوذكسيّين السياسية، تبقى لهم نظرتهم الخاصّة لاسيّما الى السَّنَدِ الجغرافيّ الذين لرؤاهم هذه. فهم يعتبرون النطاق الجغرافيّ الذين يعلنون انتماءَهم إليه، –أكان محليًّا (لبنان، سوريا) أم إقليميًّا (سوريا الكبرى، العالم العربي، الشرق الأوسط)– كلاًّ طبيعيًّا وشاملاً. ففي الإيديولوجيات التي تحرّكهم بعامّة، ليست الأرض مُعطى حصريًّا، وهم يرون إليها في واقعها المتعدّد، كائنًا ما كان عنصرها البشريّ، ولا يرون إليها مطلقًا على أنها ملجأ أو ملاذٌ طائفيّ او موطن، وهم، برؤيتهم هذه، يخالفون مواطنيهم من الطوائف الأخرى أمثال الشعوب الهلّينية[2] أو اليهود

المرتبطين بالمشروع الصهيونيّ أو شريحة كبرى من الموارنة في لبنان. ونادرًا ما نعثر عند الأرثوذكسيّين، تجاه محيطهم الجغرافيّ والاجتماعيّ، على مواقف دفاعيّة وانطوائيّة.

خصوصيّة

نستنتج، مما تقدّم، أن ثمة ميلاً عند الارثوذكسيين طبيعيًا إلى القبول بوجود الآخرين ونحو المشاركة الفعَّالة في حياة محيطهم العامّة. والشاهد على ذلك، في هذا الصدد، هو عدم قابليتهم –وقد بات معلومًا– لأن ينشئوا كطائفةٍ حزبًا سياسيًا ما، على غرار ما عند الدروز والأرمن بالذات. وما الفشل الواضح لحزب الغساسنة الذي أنشأه أرثوذكسيٌّ من بيروت في مطلع هذا القرن إلا شهادة على ذلك. أصلاً، لم يسبق لأحد أن حاول القيام بهذه التجربة. وإذا كانت الكنيسة اليوم تعارض، علنًا، هكذا محاولة، فإننا كذلك لا نعثر أبدًا في التاريخ على محاولة مماثلة شجَّعها الإكليروس الأرثوذكسيّ. زد على ذلك أن الأرثوذكسيّين، على الصعيد العامّ، كانوا دومًا متحفِّظين على ان يُعهد إلى رجال الدين أمر التكلّم باسمهم او تمثيلهم. من هذا القبيل، تجدر الإشارة إلى أن النخبة الأرثوذكسيّة ورجال السياسة الأرثوذكسيّين وكذلك الإكليروس قد أخفقوا دومًا في إملاء نهج او في اقتراح تحرّك موحَّد، حتى ولو على الصعيد النظريّ، كونهم كانوا دائمًا حائرين بسبب من تعدّد فئات الطائفة ومكوّناتها.

والحاصل أنّ الأرثوذكسيّين يبقون جماعة غير قابلة للتسييس جماهيريًا على قاعدة ضيّقة، إثنيّة أو طائفيّة أو إقليميّة، بخلاف ما كانت عليه حال شرائح واسعة من الموارنة والشيعة في لبنان. وتجدر الإشارة، في هذا الصدد أيضًا، إلى أن حزبًا لبنانيًا أو سوريًا لم يستطع حتى الآن أن يضُمَّ في صفوفه من المحازبين الأرثوذكسيين ما يكفيه ليخلق ديناميّة جماعية تمثيلية أو ليدَّعي امتلاكه القاعدة الشعبية التي لهذه الجماعة.

من جهة أخرى، كان هذا الواقع، ولمدّة طويلة من الزمن، واقع الجماعة السنّيَّة التي

بقي سلطانها الديني، ولو بدا متداخلاً مع الحياة الاجتماعيّة، بعيدًا باستمرار عن الواجهة السياسية. مع ذلك، وعلى عكس هؤلاء الآخرين الذين تبنَّى بعضهم طروحات الأصوليّة الدينية، فإن الانتماء السِّياسيّ يبقى بالنسبة للأرثوذكسيّين فعلاً فرديًّا ومدنيًّا، حيث الانتماء الجماعي والإيمان الديني ليسا موضوع جدال ولا يمكن، حتى، تصوُّرهما في أوضاع الشرق الأوسط المتفجِّرة اليوم طائفيًّا[٣].

كيف نفسِّر هذه الحالة الخاصَّة؟ إن النظرة الخارجية التي بها نظرنا إلى مكوِّنات الطائفة ليست بالتأكيد مُرضية. أما حججُنا الأُخرى، الخاصّة برسوخ الأرثوذكسيّين التاريخي في بقعة جغرافية وثقافية واسعة، وبوجودهم في حركة المنطقة الاقتصاديّة، فلا تبدو عوامل حاسمة كونها ذات طبيعة ظرفيّة أكثر منها بنيويّة. علمًا أنَّ كتَّاباً اشتغلوا على هذه المسألة وقدّموا لنا بشأنها إيضاحات هامّة[٤]. بيد أننا نعتقد أنّ عودةً الى تاريخ التنظيم الطائفي، أي إلى معيوش المؤسّسات والعناصر التي تحرّكها، إنما هي سندٌ غنيٌّ. وإذا ما راقبنا الطائفة في مسيرتها الطويلة فإننا نستشفّ فيها خاصيّة أولى مكوّنة ألا وهي "عراقتها المدنية". لا شك في أن الطائفة عرفت وجودًا لها في المناطق الريفية، بيد أن سلطانها الطائفي المدني والديني، أي قوّتها الفاعلة والمحرّكة، كان دائمًا سلطانًا مدينيًا مغروزًا، كما كان دائمًا، في قلب مدن الشرق. من هنا أن عقلية مدينية قد طبعت الطائفة ومنحتها في الظاهر رؤيتها الخاصة لكلّ من الهوية الوطنية والسلوك السِّياسيّ.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة، هنا، إلى أن الطائفة قد أفادت من أسلوب السلف في العمل. هذا الأسلوب مستمدٌّ دون شك من ممارسات الكنيسة الاولى المؤسَّسة على قاعدة المساواة، وهو الذي جعلها ذات تنظيم داخليّ لا مركزيّ استمرّت، ولقرون عدة، متمسِّكة به، على الأقل في المعيوش اليوميّ للمؤسَّسات والشعب. كذلك يجب ملاحظة أن هذه الجماعة قد عاشت، منذ ذلك الحين، وعلى الصعيد الخارجيّ، في إطار نهج طائفيّ مدنيّ، باعتبارها اتّحاد مجموعات أكثر منها مجموعة أفراد. هذا النهج

الطائفيّ هو بحدّ ذاته مُشبع بهذا الإرث القديم بما أنّ بعضًا من إواليّاته قد استمرّ في العالم المدنيّ الشرقيّ، حتى الامبرطوريّة العثمانيّة[٥]، وهو ما أثبتته الأبحاث الحديثة في هذا المجال.

من جهة أخرى، عرف القرن التاسع عشر غنى خاصًّا في هذا الصدد. وقد مأسس العثمانيّون هذا النمط المدنيّ الذي بات مألوفًا وعملوا على تطويره تدريجيًّا، مجتهدين في تعزيز قدرة الطوائف على إدارة نفسها من الداخل وفي تعزيز وسائل تأقلمها مع شرائح المجتمع الأخرى. وقد توصّلوا هكذا إلى صياغة فلسفة المواطنة لهذه الطائفة مفسحين في المجال لحياة طائفيّة متوازنة حيث بإمكان المدنيّ والدينيّ أن يعبّر كلّ منهما عن ذاته في الفلك العام بانتظام ودونما تعارض. مثالاً على ذلك أحكام منبثقة من المفهوم الأرثوذكسيّ للحياة الطائفيّة (الجماعيّة) استعارها الإسلام فيما بعد وأدرجها طبيعيًا في أعرافه. وقد حافظت الطائفة الأرثوذكسيّة، فيما هي تنمو باستمرار، على التوازن المطلوب لترسّخها في الحواضر (المدن) كما صانت مركزيّتها. هذا ما سمح لها بأن توفّر لنفسها فرصاً –لم تستطع طوائف أخرى أن تحظى بها– وأن تحافظ عليها، وبالتأكيد أن توفّر لنفسها ذهنيّة تبدو لنا اليوم خاصّة ولكنها كانت، لقرن مضى لا أكثر، قاعدة جماعيّة.

الإرث القديم: لامركزيّة وسلطة موزّعة

لسنا نملك مصادر خطيّة تعود إلى ما قبل القرن الثامن عشر، تشهد على استمرارية ثابتة لاحترام تعاليم الكنيسة الأولى في معيوش الجماعة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة. وإذا ساغ لنا اعتقاد أن هذه القاعدة غالباً ما انتهكت في الماضي إلاّ أنّنا، بخلاف ذلك، نعرف، على المستوى الدينيّ، أنّ الكنيسة الأنطاكيّة كانت تعيش في القرن التاسع عشر، كما تعيش اليوم، في استمراريّة الكنيسة الأولى، محافظة على المفهوم الأصليّ لممارسة السلطة.

الشيء الأكيد أنّ الكنيسة قُسّمت إلى مناطق رعائيّة يُديرها أساقفة يخضعون، هيرارخيًّا، لسلطة بطريرك. إلاّ أنّ هذه الهيرارخيّة كانت تاريخيًّا، ولا تزال كذلك إلى اليوم، محدودة، بالقانون إن لم يكن بالممارسة، ضمن النطاق الإداريّ، ذلك أنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة تقول بالمساواة المواهبيّة بين الأساقفة. فكلّ واحد منهم هو، بالفعل، حافظ الإيمان وله حقّ التكلّم في الشأن العَقَديّ. إنّ مبدأ السلطة العليا للبطريرك على الأساقفة ليس إذاً معترفًا به. والبطريرك، مبدئيًّا، ينتخبه الشعب والإكليروس، بالصفة ذاتها التي لسائر الأساقفة وبالرتبة الهيرارخيّة نفسها. إنّ الخدمة الرعائيّة لا تمكن ممارستها من دون التشاور بين الإكليروس والشعب، في حين أنّ المسائل المتعلّقة بالعقيدة والقانون منوطة بالمجمع المقدّس وحده ويخضع البتّ فيها للتصويت. إنّ الكنيسة ذات سيادة، ذات "ديمقراطيّة" حيث البطريرك يستمدّ سلطانه من قطيعه ومن شركة المؤمنين. (دي بار ١٩٨٣، كليمان ١٩٦٥).

ولئن لم يتحقّق دوماً، على الصعيد الكنسيّ، الهدفان الأكبران[٦]، وهما الإدارة الجماعيّة على رأس التنظيم والاستقلاليّة الواسعة لكلّ كرسيّ رسوليّ، إلاّ أنّه تجدر الإشارة، على الصعيد الاجتماعيّ، إلى لامركزيّة واسعة تطال أصغر الوحدات الرعائيّة، القرية أو الحيّ[٧]، وبالتالي إلى توزّع المسؤوليّة في إدارة كلّ مكوّن من مكوّنات هذه الجماعة. فالعلمانيّون هم الذين يدبّرون تقليديًّا شؤون الطائفة ويديرون مؤسّساتها بتوجيه الأسقف وإشرافه، في حين لا يُعنى الإكليروس عامّة إلاّ بالمسائل المتعلّقة بالعبادة. هذا معناه أنّ ثمّة مكانة هامّة وهامشاً من الحريّة واسعاً تمنحهما الكنيسة نفسُها علمانييها، وقد كان هذا المبدأ دوماً أساسيًّا بالنسبة لها لتستمرّ في الأوساط المدينيّة حيث تأصّلت –وهي تحديداً أوساط جامعة لأجناس مختلفة– وحيث لم يكن بوسع الطوائف أن تعمل منطوية على معتقداتها وممارساتها الخاصّة، على طريقة المذاهب والشيع.

تُعتبر الكنيسة الأرثوذكسيّة، نظراً لبُعديها الإكليريكيّ والعلمانيّ، بمثابة نقطة التقاء

بين ما هو كنسيّ وما هو اجتماعيّ. من هنا أنّها تؤدّي خدمتها، في قلب المجتمع، كوسيط بين الحقلين العامّ والخاصّ.

نموذجٌ حضاريّ للتعايش الطائفيّ

لمّا كنّا قد اشتغلنا على التركيبة الداخليّة للطائفة الأرثوذكسيّة في بيروت، وعلى علاقتها بالمجتمع ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين (دايفي ١٩٩٣)، فقد لاحظنا أوّلاً أنّ هذا النمط بالذات من أنماط التجمّع كان يحكم التنظيم الطائفيّ للأرثوذكسيّين في ظلّ العثمانيّين. وبيّنّا، بعد ذلك، أنّ هذا كان وجه شبه مشتركاً بين الأرثوذكسيّين وسائر المجموعات المدنيّة سواء من اليهود أو الطوائف المسيحيّة الأخرى أو المسلمين[٨]. علماً أنّ هؤلاء الأخيرين قد حافظوا في الظاهر على الأساليب المدنيّة القديمة على الرغم ممّا شهدته المنطقة من تحوّل منذ العصور الأولى لانتشار المسيحيّة في الشرق. بناءً عليه أرسينا قواعد النظام الطائفيّ العثمانيّ المعبِّر عن الثقافة المدنيّة في الشرق، هذه الثقافة التي لم تكن الطائفة بالنسبة إليها نقيض المدنيّة ولكن المفتاح لها. وقد قدّمنا، في مساهمة لنا سبق نشرها في مكان آخر (دايفي ١٩٩٦، أ)، الخطوط العريضة للتنظيم المدنيّ العثمانيّ شارحين الرسم البيانيّ الذي تجدونه لاحقاً. نذكّر هنا، وبسرعة، بالعناصر الرئيسة لهذه التركيبة، تركيبة المتَّحدات الاجتماعيّة التي تقوم على الوجاهة "نظام قديم"، والتي كانت تقبل الفروق ولا تسعى إلى إخضاع الجميع لقانون واحد كلّي"[٩].

كانت الجماعة الدينيّة العثمانيّة[١٠] المسمّاة "طائفة" أو "ملّة"، بصفتها التشريح الأوّل للمجتمع، تجمع بالواقع الأفراد ذوي الإيمان الواحد تحت سلطة رئيس دينيّ يعاونه مجلس ملّي مدنيّ"[١١]. بيد أنّه لم يكن للجماعة الدينيّة، بمعتقداتها وطقوسها (أي بصفتها جماعة عابدة، مصلّية)، من حيث علاقتها بالوطن، أيّة أهمية. ما كان يهمّ هو الهويّة

القانونية التي يكتسبها الفرد من انتمائه إلى جماعته الدينيّة والتي منها يستمدّ حقّه بالمواطنيّة. فأن تنتمي إلى الوطن كان معناه أن تنتمي إلى طائفة. الانتماء الطائفيّ كان هو جواز العبور إلى الوظائف الاجتماعيّة والعامّة التي كان الوطن يؤمّنها للأفراد مباشرةً أو عبر طوائفهم. وإنّما ذلك لأنّ "الملّة" العثمانيّة، مسيحيّةً أو إسلاميّةً، كانت جهاز إعادة توزيع وبالتالي جهاز تنظيم ودمج، أي أنّها كانت جهازاً للتمويل الذاتيّ يقوم على إدارة مركزيّة هي مؤسّسة "الوقف" التي كان لها دور هامّ في الخدمة الاجتماعيّة وبخاصّة في الإدارة المدنيّة. وبفضل الهبات الموقوفة من الطبقات الميسورة، أي من العلمانيّين تحديداً، كانت الطائفة تُنشئ مؤسّساتها التربوية والإنسانية الاجتماعيّة وتديرها، كما كانت تقيم منشآت للعموم أي للمنفعة العامّة على غرار "السوق"، "الخان"، "الحمّام"، "السّبيل"...[١٢].

وكانت الطائفة أيضاً مركزاً إداريًّا وثيق الصّلة بالجهاز الحكوميّ المحلّيّ وتؤدّي له خدمات في ما يشبه الأحوال الشخصية وجباية الضرائب العقارية والمخصّصات البلدية[١٣]. وكانت السلطة الدينيّة، بارتباطها بالبيئة الإداريّة المدنيّة، تمنح هذه الأخيرة السلطة التي تلزمها للعمل ولتثبيت النظام القائم. وكانت الطوائف، في علاقتها بالوطن، تطرح نفسها كموضع سجال بين المصالح الخاصّة، الطائفيّة والعامّة. وكانت عملياً، في قلب المجتمعات الشرقيّة، تجد نفسها عند ملتقى الخاصّ والعامّ، أي محيط الدائرة ومركزها.

حكومة مدنيّة وعقليّة اجتماعيّة واقتصاديّة

كان وجهاء الطائفة موجّهيها. (راجع الملحق). هؤلاء، سواء كانوا زعماء عائلات أم ممثّلي طوائف أم رجال علم ومعرفة أم تجّاراً، كان سلطانهم قبل كلّ شيء ذا أصل اجتماعي واقتصادي[١٤]. وعلى عكس وجهاء المجتمع الريفيّ الذين كانوا قادةً

عسكريّين أو إقطاعيّين يعيشون من إيرادات الفلاّحين العقاريّة، كان وجهاء المجتمع المدينيّ وسطاءَ تجاريّين يوفّرون بأنفسهم البحبوحة الاقتصاديّة ويؤدّون، علاوة على ذلك، خدمات جعلت منهم وجهاء. كان عليهم أن يتكفّلوا باحتياجات الطوائف والمجتمعات عن طريق الهبات والمخصَّصات: أوقاف لصالح الفقراء، إدارة مؤسّسات طائفيّة وعامّة، بناء منشآت اجتماعيّة، عامّة أو اقتصاديّة كالمدارس والمستوصفات وسبل المياه والقنوات والمشاغل والأسواق... هكذا أضحى الوجهاء آنذاك شخصيّات شعبيّة ذوات نفوذ وسلطان تضطلع بدور يضاهي في أهميّته دور "القاضي" و"المفتي" و"الشريف" أو أيّة شخصيّة أخرى، مدنيّة أو دينيّة[١٥]. عُرف هؤلاء بلقب "شيخ"وكان الأكثر بروزاً بينهم "الأعيان"، أي أصحاب المقامات الرفيعة[١٦]. كان هؤلاء يتمتّعون في طوائفهم بثقل مدنيّ يوازي بطريقة ما سلطة رجال الدين، ما يخوّلهم أن يعيّنوا بأنفسهم "العلماء" أو "الإكليروس"، وفي غالب الأحيان، أن ينتخبوهم دون تدخّل خارجيّ. و لم يكن بوسع رجال الدين، من دون المقامات المدنيّة، أن يبنوا دور العبادة، وأن يقيموا المؤسّسات الاجتماعيّة ويديروها، وأن يقودوا الرعيّة التي هم مسؤولون عنها. وبقدر ما كانت مصالحهم متعلّقة بالنموّ المدينيّ كان دورهم حيويًّا. وكان عليهم، لتعزيز مصالحهم، أن ينظّموا الإنتاج والسوق وأن يمثّلوا دوراً أساسيًّا على المستوى الاجتماعيّ: وهكذا بادروا إلى تطوير المدينة التي هي مصدر غناهم.

كان الوجهاء، بحكم الحال، على رأس النظام المدينيّ، وسطاء خدمة بين المجموعات، من جهة، وبينها وبين السلطة الدينيّة والسلطات السياسيّة، من جهة أخرى. وبصفتهم مسؤولين عن تصرّفات القاعدة حيال القمّة، كانوا معنيّين بالنظام والأمن وعمل المؤسّسات المدنية الخاصّة والسياسيّة. وبهذه الصفة كانوا، في القرن الثامن عشر، يُستَدعون إلى "الديوان" للشهادة، لتقديم الحساب، للتقرير أو الحكم. فيما بعد، صار لهم وجود في قلب المجالس الإداريّة والبلديّة[١٧]. إزاء الحاكم، كانوا، وجهاءَ وموظّفين كباراً في الدولة، مدنيّين أو دينيّين، يمثّلون السلطة المحليّة والسيادة المدنيّة.

بدونهم لم تكن للسلطة العثمانيّة فاعليّة، و لم يكن بالإمكان، مثلاً، جباية الضريبة. بالمقابل، وفي حال تعسّف الحاكم، كان على الوجهاء أن يحموا المدينة وسكّانها لأنّ أمن مصالحهم الخاصّة كان رهناً بأمن المدينة[١٨].

نموذج تاريخيّ لمواطنيّة متعدّدة الابعاد

يجب القول إنّ مراحل الفتوحات العسكريّة أو الصراعات الإقليميّة غالبًا ما كانت تضع تحت السؤال هذا التوازن، عندما كانت إرادة الفاتح أو إرادة الحاكم وحلفائه وحدها القاعدة والقانون[١٩]. وينبغي الإقرار بأن النموذج الطائفيّ لم يكن بالتأكيد مثاليًّا. فلئن كان هذا النموذج يُنظّم حياة المجموعات، إلاّ أنه لم يقضِ على الصراعات التي استمرّت واستمرّت معها المحرّمات والحذر بين الطوائف وكذلك بين أبناء المذهب الواحد[٢٠]. ومن ذلك نتجت الانتقامات، الثورات الشعبيّة، الفقر والنزوح. مع ذلك، كانت لهذا النموذج، في أصوله، قدرة على الدمج والتنظيم الذاتيّ تساعد في استعادة السِّلْم المفقود، ذلك أنّ المصالح المشتركة استدعت دومًا المفاوضات التي تضمن بدورها السِّلْم الاجتماعيّ والتوازن السياسيّ وتاليًا الممارسات الاقتصاديّة الضروريّة للبقاء والاستمرار. والواقع أن كلّ واحدٍ من هذه الأطراف كان يجد في هذا النموذج منفعة شخصية: الشعب وممثّليه، السلطة المحلّيّة كما السلطة المركزيّة في اسطنبول[٢١].

كذلك، يبدو لنا أن هذا النموذج دام في التاريخ أجيالاً، وطال تكتّلات دينيّة ذوات أصول ومهن مختلفة، لأنه نجح في أن يكون صيغة مدنيّة متكيّفة مع التنظيم الاجتماعيّ للسكّان المحليّين، ولأنه استطاع، في المدن العثمانيّة حيث التنوّع هو القاعدة ، ومنذ زمن بعيد، أن يؤمّن الدمج بين الناس وأن يدير أعمالهم. كما أنّه وفّر للمدن خصوصيّة سياسيّة وهامشًا من الحرّيّة، بتأمينه الانسجام في العلاقات ما بين

الطوائف. وكان ثمّة مصير واحد هو مصير التبادل التجاريّ، يوحّد الناس الذين يوحّدهم أساسًا رصيد من الثقافة مشترك وتقليدٌ من التعايش الوفاقيّ تاريخيٌّ وطويل.

وهل يمكن أن يكون غير ذلك شأن مجتمعات مدينيّة ذات "نظام قديم"، تحيا في هذه المدن التعدّدية القديمة من الشرق الأوسط، وتقع على المحاور التجاريّة الكبرى، البحريّة والبرّيّة، وتشكّل صلة وصل بين القارّات، وقد شهدت تعاقب جميع القوى، الشعوب الغالبة والمغلوبة، الجيوش والتجّار، الأعراق، الثقافات والأديان؟ في هذه الأجواء المدينيّة التي يسودها الاختلاط القسريّ أو الطوعيّ، والتي هي منذ آلاف السنين علامات فارقة للشرق الأوسط، تبلور هذا النموذج للمجتمع الطائفيّ، فمنح أبناء هذه المدن هويّة مدينيَّة مميَّزة كونها مؤسَّسة على مواطنيّة ذات أبعاد متعدّدة ومتنوّعة.

منافسة النموذج المسمّى "قوميًا".

إستطاعت الإصلاحات العثمانيّة في القرن التاسع عشر، عبر سياسة إداريّة قوامها التمثيل والدهرنة، أن تقوّي دور النخبة المدنيّة مخلّدة في الوقت نفسه مركزيّة الطوائف في سيرورة الامبرطوريّة ولا سيّما في مدنها الهامّة التي منها، على سبيل المثال، بيروت، دمشق، طرابلس أو اللاذقية. فقد أحدثت هذه الاصلاحات تبدّلاً في المشهد المدنيّ، كما أنها تركت بصماتها على الافكار مفسحةً بالمجال، من جهةٍ للإيديولوجيات ذات المبدأ الاقتصاديّ والمتعارضة بالتالي مع الانطواء الطائفيّ والإقليميّ، ومن جهة أخرى، شارعة في حركة نموّ اقتصاديّ وتقدم اجتماعيّ وثقافيّ، هي حركة "النهضة".

بعيدًا عن حركة الدمج الواسعة عرقيًا ودينيًا، وفي اتجاه نقيض، كانت ثمّة مشاريع أخرى قيد الإعداد. فقد برزت، في الوقت نفسه، وبتحريضٍ من القوى الخارجيّة، في وسط الامبرطوريّة كما في ضواحيها، نماذج اجتماعيّة أخرى، ومعها تيّارات فكريّة أخرى[٢٢].

وإذا كنا قد شهدنا، في تركيا نفسها، صعود الجامعة الطورانية كجواب عن التفكّك الذي بات يهدِّد الامبرطوريّة، فأنّ الأرمن راحوا هم أيضًا ينشرون إيديولوجيا شبيهة مؤسّسة على الإثنية والإختلاف. بالمقابل، بدأت الأقلّيّات الكاثوليكيّة في سوريا وخاصّة في جبل لبنان، وبتحريضٍ من إكليروسها، ترفع شعار خصوصيّتها الثقافيّة[٢٣] وتطالب ببقعة جغرافيّة خاصّة بها تعبّر فيها عن هذه الخصوصيّة بحريّة[٢٤]. وقد سعوا، حتى، الى تأويل التاريخ ليبيّنوا أصالة هذه النماذج المجتمعيّة.

وكان طبيعيًّا، والحال هذه، أن يعتمد الغرب، إبّان انتهاء الحرب العالميّة الاولى، على هذه الأقلّيّات المتماسكة (يهود، أتراك، أرمن وموارنة) والتي تطالب صراحة بأوطان خاصّة بها، ليضرب الإمبرطوريّة العثمانيّة. كما أنه استعمل أقلّيّات أخرى (الدروز، العلويّين، الأشوريّين...) ليتابع تغلغله في العالم العربيّ. هكذا فإنّ دولاً إثنيّة أبصرت النور،[٢٥] في الأرياف الموجودة في الضواحي، على حساب الأكثريّات التي كانت تقطن المنطقة. لا شكّ في أن هذه الأقلّيات لم تنجح جميعها في مساعيها بيد أنّه، في البلدان التي أبصرت النور، غابت المؤسّسات الإداريّة العثمانيّة وكذلك المؤسّسة الطائفيّة، مغيِّبة معها النماذج القديمة للإندماج والتنظيم من دون أن تحلّ محلّها[٢٦]. وقد تمّ بالفعل تبنّي نموذج الدولة –الأمّة التي استعارت فلسفتها من الديمقراطيّات الغربيّة، ولكن بعد أن تمّت أقلمتها مع مشاريع الأقلّيّات: هكذا فإنّ حكم الأكثريّة العدديّة هو الذي سيكون مرعيًّا من الآن فصاعدًا، أي الحكم الذي يجمع إليه العدد الأكبر من الأفراد حول إثنيّة ما أو طائفة ما في منطقة معيّنة. بالتّالي فقد برزت هذه المناطق الى حيِّز الوجود وأخذت شكل الدول لأنّها استفادت من غياب المساواة السياسيّة، ما منع بروز نموذج للمواطنيّة جديد. بالمنطق نفسه، وفي مستقبل غير بعيد، ستتمكّن بعض الأقلّيّات من العمل تحت غطاء أنظمة مزعومة اشتراكيّة ستعفيها، بسبب الديكتاتوريّات العسكريّة، من تأدية الحساب لشرائح المجتمع الأخرى.

كثيرون من الأرثوذكسيّين ساهموا، بنيّة حسنة أو بدافع انتهازيّ، في هذه

المشاريع المختلفة. فيما أراد آخرون، مدفوعين بالتحليلات "الثوريّة" للحرب الباردة، أن يقاوموا هذا النظام "الإستعماريّ الجديد"، وذلك عبر أحزاب اشتراكيّة وعروبيّة. بيد أن الطائفة لم تكن، بصورة عامّة، معنيّة بهذه الحركات التي استوحت في عملها نماذج مدعوّة قوميّة، لأنّ هذه الحركات لم تكن، بالحقيقة، إلاّ أشكالاً تُخفي خلفها تسلُّط مجموعة على أخرى وتبرّر، في وضع خاصّ كالوضع اللبنانيّ، التدخّل الدائم للسلطة الروحيّة للطائفة المهيمنة، في شؤون البلد الزمنيّة. في هذه الدول القائمة، واقعيًّا أو حقوقيًّا، على قاعدة اللامساواة بين المجموعات الإتنيّة والدينيّة، لم يكن الأرثوذكسيّون قادرين على العمل، كونهم كانوا ممنوعين من ممارسة مواطنيّتهم كاملة. وإذ أضاعوا أُسس عقليّتهم ومعها أُسس هويّتهم راحوا، تدريجيًّا، يفكّون هذا الارتباط.

خلاصة

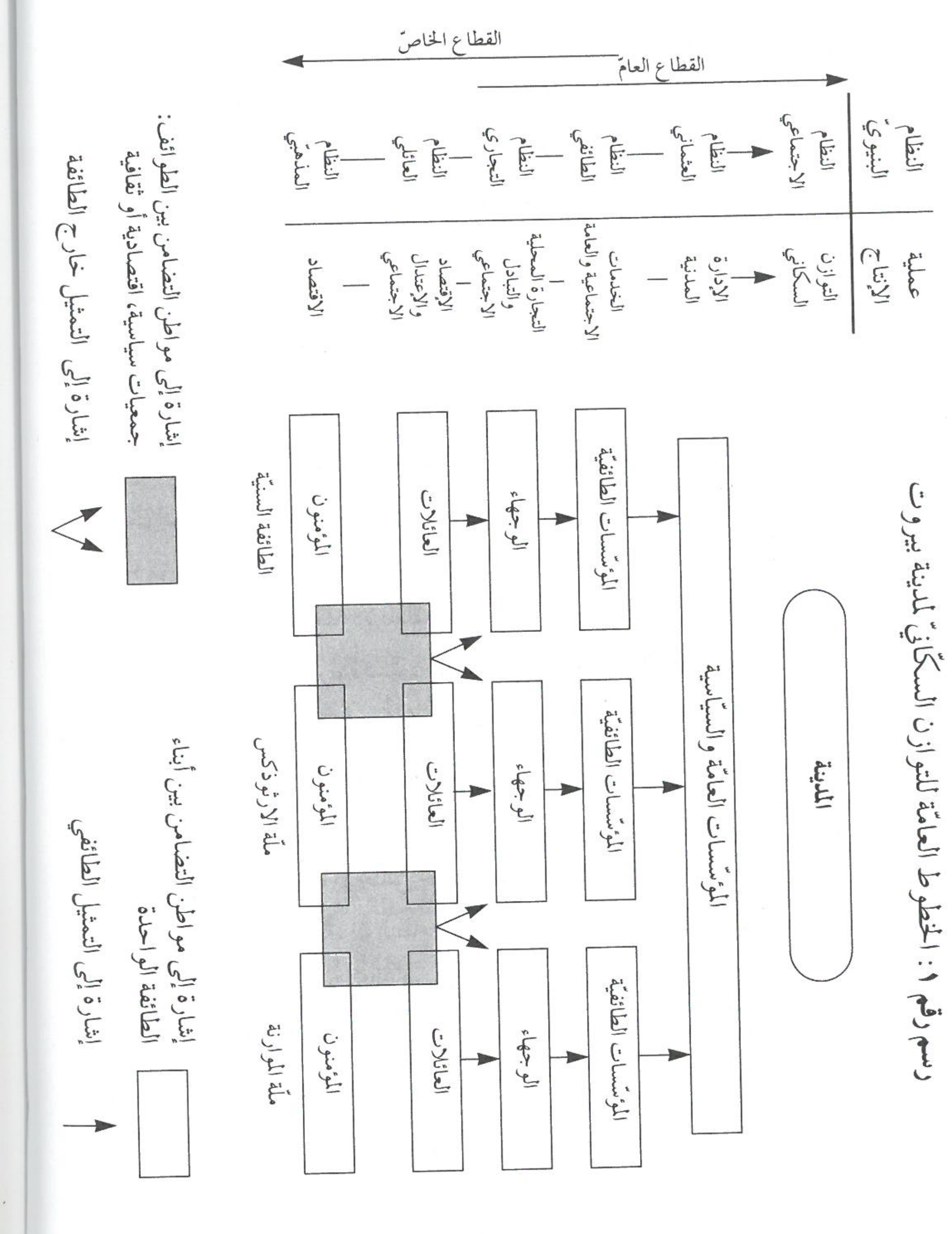
إنّ الارثوذكسيّين، وقد عاشوا في المدن الكبرى أي في العواصم الجديدة الوطنيّة أو المناطقيّة، عواصم القرار ومراكز السلطة الاقتصاديّة، بقوا في قلب الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة الشرق أوسطية، حتى ولو اعتُبروا، على المستوى السياسيّ، ومن قِبَل أهل السلطة في البلدان التي أقاموا فيها، مواطنين من الدرجة الثانية. ولّما كانوا قد ورثوا رخاء الطائفة في ماضيها ومعه التضامن المؤسَّسي القديم، فإنّهم لم يعرفوا لا التهميش الاقتصاديّ ولا الحرمان اللذين أصابا، بنسبة كبيرة، شرائح واسعة من الطوائف الأخرى –نخصّ بالذكر سنّيي المدن السوريّة المتوسّطة الذين افتقروا بسبب التقسيم السياسيّ، أو سنّيي مخيّمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان وسوريا، أو الشيعة والأكراد والسريان الذين أقاموا في أكواخ بيروت وضواحيها السكنيّة –واللذين سيكونان بالنسبة لمعظم هذه الطوائف المهمَّشة سببًا يشدّها إلى الأصوليّة الدينيّة لأنّها تجد فيها حلاً لأزمة تهميشها.

ويبقى الأرثوذكسيّون، في كلّ حال، منظورًا إليهم على أنّهم حالة شاذّة،

خاصّة من قِبَل المجموعات المزروعة استراتيجيًا في قلب أجهزة الدولة. وإذ لهم في كلّ مكان في العالم العربيّ صلات عائليّة وطائفيّة، وهم ينتقلون طبيعيًاً من بلدٍ إلى آخر، ويعتنقون إيديولوجيات عالميّة، فإنهم متَّهمون بعدم دخولهم بسهولة في التركيبة الوطنيّة القائمة. مع هذا، وحتّى نفهم أسباب هذه الخصوصيّة واعتباراتها، نعتقد أنه تجب معالجة المسألة بشكل مختلف. ويبدو لنا بالفعل أنّه من الضروري أن نقلب المسأليّة لنتساءَل بالأحرى حول ملاءَمة الدول– الأمم العربيّة الحديثة، المصمّمة والمبنّية على الانتماءَات المتحيّزة والضيّقة وحول عدم قدرتها على احتواء الأفراد والطوائف.

أمّا وقد قلنا ما قلناه، فإن الشرق الأوسط، المدعوّ اليوم الى العيش في عصر العولمة، أصبح أكثر فأكثر عالمًا متحضرًا، عالمًا متعدّد الأجناس أليفًا بالنسبة للأرثوذكسيّين. والحال أن عولمة الاقتصاد تمرّ بالضبط عبر العالم المتحضّر الذي لا يستطيع أن يتقوقع في نماذج مؤسّسة على هويّات طائفيّة. كما وأنّ هذه العولمة لا تتوافق أبدًا، وعلى صعيد آخر، مع منطق الوطن بحدوده المغلقة روتينيًا. في هذه الأقاليم المتّسعة ذات الحدود القابلة للاختراق، يجد الأرثوذكسيّون أنفسهم بحقّ. ومع هذا الإرث التاريخيّ العريق الذي لهم من العمل على أراضٍ ذات أبعاد مترامية وشاسعة، بإمكانهم أن يكونوا همزة وصلٍ نافعة بين العاملين للعولمة. وهم يقدّمون، خاصّة، مثالاً للتعايش المدنيّ وذلك بفضل نخبة منهم عرفت أن تتحاشى الإنغلاق المذهبيّ بواسطة استراتيجيا الانفتاح التي اكتسبتها في المدن المتعدّدة الأجناس حيث عاشت طويلاً.

يبقى أكيدًا، في النهاية، أن النظام الطائفيّ، كما عُرِف قديمًا، صائر اليوم نهائيًّا إلى زوال. ويبقى أنّه لا يزال بإمكاننا التوفيق بين العلمانيّة والدين، إذا أسّسنا هذا التوفيق على فهم صحيح، ورسمنا حدوده كما فهم ذلك جيّدًا العثمانيّون في القرن التاسع عشر.



رسم رقم ١: الخطوط العامة للتوازن السكانيّ لمدينة بيروت

الهوامش

(١) تمّ تأكيد هذا الوضع، مثلاً، في "بيان القادة الأرثوذكس في لبنان" في ١٧ تشرين الأول ١٩٨٣ المذكور في **عطية، ١٩٩٠**. وإذا أردنا شهادة أقرب في الزمن، يمكننا الرجوع الى المقابلة التي أجراها برنامج **حوار العمر** مع غبطة البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم في ١٩٩٨/١٢/٢٠.

(٢) عن "الكنيسة والأمّة في اليونان"، إقرأ **كليمان، ١٩٩٤**.

(٣) على هذا المستوى، غدا الحدّ الفاصل بين الطائفيّ والسياسيّ جِدّ باهت، باستعمال البطاقة الدينية والإثنية لأغراض شخصية تكتيكية، وذلك إلى درجة بات معها بعض الكتّاب يتساءلون، أكثر فأكثر، عمّا إذا كانت مقاربة المجتمعات العربية من منظار طائفي ديني أمرًا موثوقًا بجدواه. على سبيل المثال يمكن قراءة *Picard 1991*، *Kienle 1991* و**دايفي، ١٩٩٦**.

(٤) يمكننا أن نذكر، بين آخرين، **سمعان ١٩٨٣، متري ١٩٨٥، تويني ١٩٨٥ وعطية ١٩٩٠**.

(٥) لتكوين فكرة عامة وسريعة حول المواطنية اليونانية والرومانية، راجع **نيكوليه، برتران ونوني، ١٩٩٨**؛ وحول الدولة اليونانية راجع **لونيس، ١٩٩٤**؛ وحول عناصر التواصل بين الامبرطورية البيزنطية والامبرطورية العثمانية راجع **دوسوليه، كابلن ومارتن، ١٩٩٠**. وعلى هامش البحث يمكن الاطّلاع على ما كتبه **إدّه، ميشو وبيكار، ١٩٩٧**.

(٦) كما يشهد لذلك التاريخ العام للكنيسة حيث التجاوز لسلطة الأساقفة، وعدم احترام مبدأ الانتخاب، والصراعات حول الأوقاف، والخلافات بين العائلات النافذة، هي وقائع شائعة. على سبيل المثال يمكننا مراجعة **رستم، ١٩٥٨**.

(٧) في البلاد ذات الثقافة الأنكلوسكسونية، تُسمّى هذه الممارسة "governance".

(٨) السلطة الدينية في مفهوم الطوائف الدينية الشرقية هي، تقليدياً، منبثقة من القاعدة، كون الأساقفة يختارهم، فعلياً، الشعب وتُثبتهم، من ثمّ، السلطة الدينية أو السلطة السياسية العليا. وقد استمرّ هذا التقليد، في الشرق، ولزمن طويل، محترماً، خلافاً لما هو حاصل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي فرضت، منذ القرن الرابع، السلطة العليا للبابا على الأساقفة الذين يتعلّق بهم الكهنة والعلمانيّون. إنّ فكرة السلطة المطلقة لرجال الدين في الشرق أبصرت النور في بعض التيارات الفكرية الاستشراقية. وقد استعادتها الحركات الإسلامية المعاصرة. حول العلمانية في الإسلام، راجع **بن عاشور، ١٩٩٢**.

(٩) خلافاً للنموذج الغربي المعاصر الذي كان المجتمع المدنيّ، بالنسبة إليه، مجموعة أفراد.

(١٠) ثمّة جماعات ذات طبيعة مختلفة كانت، كذلك، موجودة على غرار الجمعيات المهنية والجمعيات الوطنية أو كذلك الرُتب الدينية. وتبقى الجمعيات الطائفية هي الأساسية.

(١١) في بيروت، وقبل "التنظيمات" كان هذا المجلس يسمّى "جمعية القلاّيات". ولاحقاً صار يسمّى "مجلس الملّة"، **دايفي، ١٩٩٣**.

(١٢) حول دور "الوقف" في الوسط المدنيّ، راجع بشأن دمشق في القرنين التاسع عشر والعشرين، (**دي غيلهام- شوم، ١٩٨٦**). وبشأن بيروت في الحقبة نفسها، راجع **دايفي، ١٩٩٣**.

(١٣) للمسيحيّين أو اليهود كانت هذه الخدمات تعادل خدمة ماليّة ضريبيّة: جباية ضريبة الإعفاء من الخدمة العسكريّة.

(١٤) من أجل دراسة حول الوجاهة الأرثوذكسيّة، راجع: **دايفي، ١٩٩٢**.

(١٥) من أجل عرضٍ عام لدور هذه الشخصيات في المجتمع المدنيّ العربيّ راجع: **ريمون، ١٩٨٥ وحوراني، ١٩٩١**.

(١٦) كان الأرثوذكسيّون يستعملون تسمية "أرخون" (Arkhôun) من اليونانية "أَرخُن" (Arkhôn) وجمعها المعرَّب "أراخينا" (Arâkhina) للإشارة إلى المقامات العليا في الطائفة.

(١٧) حول عمل هذه المجالس في دمشق، إقرأ **طومبسون، ١٩٩٣**. وحول التطوّر في بيروت، راجع: **دايفي، ب، ١٩٩٦**.

(١٨) يبدو لنا نافعاً، هنا، أن نفنّد الأطروحات الإستشراقية التي تعتبر المدن العربية مجرّد تجمّع أنظمة بلا هرميّة وفي صراع دائم، كون إدارتها منوطة بقادةٍ سياسيين يلعبون على أوتار روابط الدم والدين ليغتصبوا السلطة ويفرضوا أنفسهم. والتاريخ المحلي مليء بما يكفي من الأمثلة (**شدياق، ١٩٧٠**) التي تبيّن أن الخطوط الفاصلة بين المجموعات السَّكنيّة لم تكن بالضرورة خطوطًا مذهبية، ولكنَّها ربما كانت، تبعًا للظروف، خطوطًا اجتماعيّة، محليّة أو موروثة. للتحقُّق من صحّة هذه الأطروحات بشأن بيروت راجع: **دايفي، ١٩٩٦، ب**، وبشأن دمشق راجع: **غزال، ١٩٩٣**.

(١٩) حول الإضطرابات الكبرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، راجع: **زبّال، ١٩٨٨، ودي جورج، ١٩٩٤**.

(٢٠) نذكر، على سبيل المثال، الإنشقاق الذي حصل، في القرن الثامن عشر، بين الروم الارثوذكس والروم الكاثوليك وما نشأ عنه من تحالفات غير طبيعيّة لم يستفِدْ منها إلاّ قسم من الطائفة ضئيل.

(٢١) **كورباج وفارغ** يُظهران، بالأرقام، النتائج الإيجابية التي لهذا التعايش في قلب الإمبرطورية العثمانية والسِّلم الاجتماعيّ الذي نشأ عنه وأفسح المجال أمام الطوائف المحميّة لتنمو ديموغرافيًا، وهذا بالرغم من الاضطرابات التي لم تنفكّ تزعزع النظام القائم.

(٢٢) **لورنز، ١٩٩٣**.

(٢٣) بتحريض من المرسلين اللاتين، لا سيما اليسوعيّين، أخذ الموارنة، شيئًا فشيئًا، لكن ليس دون مقاومة، يتخلّون عن تنظيمهم الشرقي القائم على اللامركزية، ليتبنّوا المفهوم الروماني للسلطة والهيرارخيا. هكذا صار سلطان الإكليروس يكبر وبات تدخّلهم في الشؤون العامة للإمبرطورية أمرًا رائجًا. (**فان لووين، ١٩٩٠ و١٩٩١؛ أكارلي، ١٩٩٣**).

(٢٤) في الأصل، كان المشروع يرمي الى اقتطاع سوريا من جديد، وذلك بوساطة الطوائف الكاثوليكية ولا سيما الطائفة المارونية التي، برأي المرسلين، كان لها على الصعد الديموغرافي ما يكفي من

الدينامية لإعادة تأهيل الشرق الأوسط بالمسيحيّين. في فلسطين، أعدّ البروتستانت مشروعًا مماثلاً وفي نيّتهم استخدام اليهود الأوروبيّين المهتدين الى البروتستانتية لملء سوريا بالمسيحيين. حول هذه المشاريع راجع: **حجّار، ١٩٧٠**. كذلك يصف "هايبرغر"، بالتفصيل، طريقة المرسلين في حمل الروم الملكيّين في مدينة حلب على التحرُّك. راجع كذلك **فينو، ١٩٩٧**.

(٢٥) حول الدول الإثنيّة في سوريا، راجع الكتاب التعليميّ جدًا، **الخوري، ١٩٨٧**.

(٢٦) حول هذا المقطع وبشان بيروت ولبنان، راجع **دايفي، ١٩٩٦، ب**.

نَفَسُ أنطاكية في تديُّنها

المطران جورج خضر
متروبوليت جبل لبنان

تَعسر معالجة العنوان أكاديميًّا دون الغرق في السيكولوجيا الدينية أو المقاربة العاطفية. هناك مع ذلك طابع للحياة الأنطاكيّة عبر تاريخها، نوع من الهويّة التي تجعلنا -في وحدة استقامة الرأي- أصحاب نكهة خاصّةٍ لا نستكبر بها.

أريد بأنطاكية الكنيسةَ الارثوذكسيةَ حسب المصطلح الحالي الذي يميِّزها عن الكنائس التي أخذنا نسمّيها، في الاوساط المسكونية، الكنائسَ الشرقية الارثوذكسية، وكذلك ما يميِّزها عمّن اتّحد برومية. ليس لأن هذه الجماعات لا تتوافر فيها ميزات مشتركة حتى الحلم بوحدةٍ أنطاكيّة؛ غير ان هذا الحلم لم تجتمع فيه العناصر اللاهوتية التي تجعله قابل التحقيق اليوم. إلاّ ان المحاولة الأصعب هي كيف تميِّز أنطاكيةَ عن شقيقاتها الارثوذكسيات غيرِ العربية اللسان. في رؤية عاجلة يزيِّن لي أنَّ الأرثوذكسيين العرب، أعاشوا في فلسطين التاريخية او مصر، متشاطرون الحياة الواحدة. إنهم، في التسمية القديمة، ملكيّون. ما من شكّ في أننا والسريانَ على رؤية اساسية واحدة لأنَّ ثمة مسيحيةً مشرقيةً واحدة في خطوطها العريضة. ولعلّنا في حاجة الى دراسات متعمِّقة في التراث السرياني المسمَّى غربيًّا والتراث المسمَّى شرقيا والكنيسةِ المارونية لمعرفة ما يجمعنا على رغم أننا تبنَّينا نحن، بسبب تهجير بطاركتنا الى القسطنطينية، الإرثَ البيزنطيَّ كاملا. غير أننا بقينا نقيم الليتورجيا البيزنطيّة باللسان السرياني، هنا وثمّة، حتى القرن السادس عشر، ولو أخذنا نعرِّب في القرن الثالث عشر بعد استئذان بطريركنا ثيودور بلسمون المقيم في عاصمة الروم. ولكن ما لا بدّ من التذكير به ان

بيزنطيةَ سوريّةٌ الى حدّ كبير. إنها نشأت طقوسيًّا في دير مار سابا، كما نشأت منّا ليتورجيًّا بسبب رعايتها من غير بطريرك سوريّ النشأة. الآباء الكبار كانوا من هنا ومن الاسكندرية. كذلك الروحانيون والنسّاك والموسيقيون. القسطنطينية، مدينةً، كانت مَصَبَّ الامبراطورية ما خلا وجوهًا لامعة مثل سمعان اللاهوتي الحديث ومكسيموس المعترف. العواصم تتبنّى المدى الامبراطوري ويُنسَب اليها الخلق. لم يبقَ من معنىً كبير، في الفضاء الأنطاكي، لأنْ نقيم فاصلاً حادًّا بين المجال الأنطاكي الارثوذكسي والمجال السرياني. الى أيّ مجال ينتسب مثلاً يوحنا الذهبي الفم؟ هل اللغة هي المعيار؟ أجل المقولات اليونانية الفلسفية سادت اللاهوت. ولكن عند انفصالنا في القرن الخامس نرى أن آباء الكنيسة المسمّاة خطأً صاحبةَ الطبيعة الواحدة، كتبوا باليونانية وظل آباؤها اللاحقون عارفين باللغة اليونانية. ثم كتب معلّمون كثيرون من كل كنائسنا بالعربية للدفاع عن إيماننا التوحيدي ضمن العقيدة الثالوثية وغيرها من العقائد في ظلّ الحوار الإسلامي المسيحي. لقد أجمع علماؤنا في القرن الثاني عشر على ان كل كنائس الشرق على إيمان واحد. من هنا ان مداخلتي ان انحصرت في من نسمّيهم الروم الارثوذكس فما ذلك إلاّ من باب التركيز لا من باب الإقصاء.

حاولتُ في هذه العجالة، على رجاء تدقيق اعظم، ان اتلمّس الثوابت عبر العصور وفي النفَس الشعبي. واعتقادي ان الكنيسة في هذا الجيل كما في كل جيل تمكث في مكان حائر متقلِّب بين المفروض انها تؤمن به وبين المعيش. فالكلام في النفَس الأنطاكي لا يسعه ان ينبسط حصرًا في الكتب. يحتاج الى سيكولوجيا المِلّة كما يمكن ان نتبينها، والى سوسيولوجيا الملة وتتبُّع أحوالها في مظاهر نهوضها ومظاهر كبوتها ولا سيّما ان الكبوة رافقت النهضة. على ضوء هذا التوتُّر بين القائم في النفس والمثال الذي تتوق، سوف أحاول ان آتي ببعض الصور التي تنقل اليكم ما نحن عليه. على سبيل المثال يبدو لي ان هناك هُوّةً سحيقةً بين الإيمان بالقيامة وآداب الموت. من جهة يقيم الناس المواسم الجنائزية في أوقاتها، ومن جهة أخرى لا يملي عليهم ذلك أيَّ سلوك

قياميٍّ فيتفجّعون كما تَفَجَّع القدماء على فقد تمّوز وكأنهم بلا صلة بالذي قام من بين الأموات، كأن المسيح لم يَقتل تموز.

وَثَنِيّةُ النفس عندنا لا تلغي الإغراء اليهودي فيها. يسودنا إلهُ اليهود الذي يسحر الناسَ بآية، الإلهُ الشديد في القتال، ربُّ القوات الذي يسخِّر نفسه لنا بالمعجزة، القائمُ لصحّتنا، المغدقُ علينا البركاتِ الوافرةَ، الواعدُ إيّانا بهذه الأرض، المستخلفُنا دائمًا بأولادٍ أصحّاء ناجحين في العمل. هذا الإله تكلّم بالوصايا العشر. هي، لا العظة على الجبل، قاعدة السلوك.

هذا كلُّه لا يمنع فريقًا مترفًا عقليًّا من أن يهدم العهد القديم في حركة مركيونية متجددة بسبب من الميثولوجيا المترائية في سفر التكوين وما يُظنّ أنه دعم للصهيونية. غير أني أعرف أنّ ثمة من رفض العهد القديم وهو غريب عن هذه الدوافع. هذا الفصام بين العهدين لا يقوّي عند هؤلاء بالضرورة جدّةَ الإنجيل. خارجًا عن الرعايا الإنجيلية او طلاّب المدارس الإنجيلية، قبل جيل او جيلين، لست أرى الكتاب الإلهي عزيزًا عند الناس. ربما عرفوا شيئًا عن عظة الجبل وعن العجائب في الأناجيل الإزائية بخاصّة. الجِدّيّون في حقل الكتاب المقدس هم الموارنة. أخشى عليهم فقط سيطرةَ الغلوِّ في النهج النقدي وانقطاع شرّاح الترجمة اليسوعية الجديدة عن الآباء القدّيسين انقطاعًا كاملا. على أيّة ارض تنبعث انطاكية مجتمعةً في اغتذائها من الكتاب؟ تصوُّري أنّ فهمًا لاهوتيًّا بيبليًّا عميقًا، تراثيًّا، لا يُهمِل العلم الحديث، هو مبعثنا الاول في حركية التجدّد.

الى جانب هذا اظن ان هناك ديانةً شعبية واحدة يعتنقها الكثيرون تحت سطح المذاهب أشرنا اليها في ذكرنا هاجسَ المعجزة، وقوامُها النذورُ في سبيل صحّة المريض، كأن الانسان والله في حركة مقايضة. الأعجوبة تتطلب النذر او ايفاءه كما النذر يبتغيها. وفي هذا المُناخ ألموقفُ إزاء الحدث مستنِدٌ الى القضاء والقدر. والله سبب ما يحيينا وما يميتنا. في هذه النظرة كل شيء إطلاقًا من فوق. وكما أن الإنجيل يحسّونه تنزيلاً كذلك الطارئ تنزيل، وأنت تطيع الحدثَ للتعبير عن طاعتك لله.

إزاء سيّئات الفولكلور الديني والديانة الشعبية، ماذا يحرِّك المؤمنَ عندنا، أعني به هذا الذي يمارس علاقته بالرب في تناوله الجسدَ الإلهي والدم الكريم؟ المواظبون عندنا لا يتجاوزون ٨٪ او ١٠٪ وقد يصبحون ٢٥٪ في المواسم الكبرى. نحن نعيش كارثة رهيبة، ما يعني ان الكلمة الإلهية لا تصل الى معظم شعبنا وأننا، رعاةً، نرعى بلا ثمر منظور. ما يلفتني منذ سنوات أننا ضحايا خدعة تقول إن كل الفهم وكل الحياة في الخدمة الإلهية. السؤال هو: بأيّ مقدار نفهم او نتمثل ما يتمّ في الخدمة. لست متأكِّدًا من أنّ الشعب قرأ حقًّا الكتاب منذ ان كان الكتاب. تصوُّري أن الآباء كتبوا لنخبة ووعظوا ذلك الفريق الذي كان يشارك، وأن معظم الناس كانوا في غفلة. ومهما يكن من أمر التقصّي التاريخي يزيَّن لي أننا منذ اكثر من ألف سنة لم نقرأ الكتاب، وهو يتحرك مباشرة في النفوس بحيث لا يمكن أن تصير الليتورجيا بديلاً عنه. أنا لست في معرض الفحص عمّن يخلص وعمّن لا يخلص. دينونتي أني لم استعمل أداةً للخلاص أساسيّةً أعني كلمةَ الله المباشَرة كما خرجت من فم السيّد. المسيحية الكاملة، مُعطاةً حسب مشيئة الله، مُرجأة او تبدأ اليومَ مع وعينا للموت الذي تَأَكَّلَنا دهرًا طويلا.

عندي شعور واضح انه توالت علينا احقاب طويلة جدًا بدأت منذ الاحتلال الفرنجي في أواخر القرن الحادي عشر حتى عصر متأخِّر جدًّا عشنا فيها مقهورية كبيرة أنقطع فيها شيء من التراث او كثير من التراث، او انقطع إسهامنا بالإبداع، فحافظنا بمعنى أننا اجتررنا القديم. استهدَفَنا الغرب في شطريه الكاثوليكي والإنجيلي، واستعملْنا كما في بقية العالم الارثوذكسي حججَ كلٍّ منهما ضد الآخر، أي إنّنا عشنا الارثوذكسية ليتورجيًّا لا لاهوتيًّا، وكانت العمارة اللاهوتية الكاملة في الضباب. حَدَّدْنا الارثوذكسيةَ على انها ليست الغربَ ولم نُحِطْ بها بجمالاتها المتكاملة. ولكن لم يكن عندنا الكاهنُ مرجعيةً. الكاهن عرفناه إمام طقوس، وحتى اليوم ليس عندنا قناعة كافية بأنّه رجل المعرفة، ولا يبدو أننا نريد ان نُعِدّ مئات من الكهنة المراجع. لذلك سيطر علينا مُناخ الاستمتاع بالصوت الجميل. هذا ما عَنَتْه لنا حلاوة الخدمة. واكتفينا

بالشريعة الموسوية نمدّ بها أبناءنا، ما جعل لنا أجيالاً متصلِّبةً مناقبيًّا تهتمّ للقوانين الكنسية والأطعمة الصيامية وتراقب الرعاة بصرامةٍ وتحاول مصادرة السلطان منهم لتمارس السلطانَ عليهم.

على هذا كلِّه أُدِّيَتِ الشهادةُ وتَقدَّس الكثيرون وذاقت قلوبٌ كثيرة طراوةَ يسوع، وكدت اقول على رغم شلل المسؤولين الروحيين. الكنيسة كانت فقط معبدًا ودراما طقوسيًّا وتربيةً عائلية نقية. عرفنا أنّ العالم الذي حولنا ليس لنا وأنه لم يُكتَب لنا أن نسهم في سياسته إلاّ قليلاً أو في خَفَر. لعل هذا جعلَنا نمتدّ إلى الدهر الآتي وإلى الليتورجيا السماوية في توق الى حرية النفس، الأمر الذي أقامنا في فرادة لا يعرفها أحد في البلدان الارثوذكسيّة الكبرى وهي استقلال الكنيسة عن كل اندماج بالقوميّة. وهذا كلّه لا يناقض شعورَنا بانتمائنا الى هذه الأرض، ولا يناقض تجنُّدنا لها ووعينا مسائلها اذ التزمناها بحُرّيّة منها. في عصور الظلم كلِّها رأينا الكنيسةَ عروسًا بهيّة غير مرتبطة إلاّ بعريسها. ومن المؤكَّد أن هذا لا يتوافر في أيّة بقعة من الدنيا الأرثوذكسية كما يتوافر عندنا.

لعلّ استقلالنا هذا أعطانا شعورًا بالاعتزاز ليس فيه انتفاخ التعصب. إعتزازنا مصدرُه يقينُنا بأننا استمرار الكنيسة الاولى. ألتعصُّب يتضمَّن دائمًا كراهية وقهرًا. لست أظنّ أن جمهورنا الممارس وغير الممارس عرف هذا. هذا الافتخار لم يمتزج يومًا بالعنصرية. وإنْ لاح لبعض أننا نستعلي فما ذاك إلاّ من باب ردّة الفعل على إرادة الغير لمحونا من الوجود. وقد مارس الصليبيون فعليًّا محوَ رئاستنا الروحية طوال إقامتهم عندنا.

رافق شعورَنا بالاعتزاز أننا عشنا الخوفَ أقلَّ مما عرفه سوانا. أنت لا تخاف إنْ وعيت أنّك مُعَدٌّ للشهادة وكان لك في معيّة القدّيسين أن تأكل جسد الربّ الذي يقيمك من كلّ ميتة. بقينا مع أنّ كل شيء بشريٍّ كان يؤذن بزوالنا. أظنّ أننا تربّينا على الفصح الذي لم يكن لنا عيدًا وحسب ولكنه كان قيامةً دائمةً من وطأة أزمنة كانت

دائمًا رديئة. كنا دائمًا نعرف سرَّ أبديّتنا وأننا كنّا في قلب الله قبل أن يكون الدهر.

ألشعور بالذاتِ الارثوذكسيّةِ بلغ ذروة الفهم والعمق في حركة الشبيبة الارثوذكسية لكونها رأت الى الكنيسة الارثوذكسية قائمةً بذاتها، مشعّةً، معطيةً، لا تحدِّد نفسها على انها مجرد نفي لكنائس الغرب. كذلك رأت أنها فكر لاهوتي وعبادات، ورأت أن الفكر والعبادة والمسلك النسكي والصوفي والتنظيم في الكنيسة واحد، وأنها، مجتمعةً في القلب والعقل معًا، متفاعلين متشاركين، تُنتج الشهادة. ولعلّ غذاء الشهادة كان في شيئين: في معرفة الكلمة الإلهية وفي الإقبال على القرابين الإلهية. للمرّة الاولى فَهِمَ الارثوذكسيون أنهم واحد لكونهم يأكلون الخبز السماويّ الواحد، وأدركوا بسبب من هذا الغذاء الحق أنهم يتحوّلون من أفراد طائفة الى كنيسة واحدة ينبسط المسيحُ فيها وتكون هي إياه. وفَهِمَ القوم جميعًا ان الكنيسةَ هي كلّ هؤلاء معًا إذا ساروا في الله. ودليل النهضة التي حصلت عندنا أنّ حركة الشبيبة الأرثوذكسية أدخلت لغةً جديدة تخاطب القلوب فتنجلي لها كنيستها حيّةً، قادرةً على إنعاش أعضائها والإسهام في توعية المسيحيين الآخرين.

في ظل الصحوة الارثوذكسية الحديثة ازداد الوعي للروح المجمعية او الجماعية حيث لا يعمل الأوّل أي البطريرك شيئًا دون الإخوة، ولا الإخوةُ مجتمعين شيئًا دون الأوّل، على ما جاء في القانون الـ ٣٤ للرسل. إنّ بعض الكنائس الارثوذكسية يشذّ عن هذا التوازن على حساب المجمع او على حساب الأوّل. الكنيسة الارثوذكسية ليست جماهيرية ولا هي أوتوقراطية. هي جسم عقائديّ شُوْرِيٌّ فوقَ أفهومة العدد، ولكنه يتحرك ضمن روحية الأخوة والحب. أجل، ليس من وضع بشري يخلو من خلل النزوة أو غيرَ معرَّض للكيد والتحالفات النفعية. غير أني أزعم أن النظام المجمعي مَرْعِيٌّ في الكرسيّ الأنطاكيّ بقربى كبيرةٍ من النصوص التأسيسيّة القديمة.

هذه التآلفيّةُ او التناغميّةُ التي تتّصف بها الممارسة الأنطاكيّة تعاش أيضًا على الصعيد العالميّ بحيث تشعر كنيستنا بأنّها على مسافة واحدة من كلّ الكنائس المستقلّة،

ما جعلها تقوم بدور وساطة بين الكنائس التي يبدو اختلافٌ بينها في المجالس التي يعقدها الارثوذكسيّون إذا اجتمعوا. إذا شئتم لغةً دنيويّةً أقول إنّ الكرسيّ الأنطاكيّ خارجٌ عن سياسة المَحاور الكنسيّة إذا ظهرت.

لا يكتمل الحديث عن أنطاكيةَ بلا ذكر الرهبانيّة فيها وخصوصيّتِها لكونها دَمَغَت الشعبَ وحفظته حتى مغادرة عبد الله الزاخر ورفقائه هذا الديرَ بسببٍ من رغبتهم في الاتّحاد برومية. لا بد من رؤية خاطفة للرهبانية السوريّة القديمة على انحسارها بانشقاق البلمند، من حيث إنها انبعثت انبعاثًا باهرًا منذ أواسط الخمسينات من هذا القرن على نمطٍ قد يكون أقربَ الى النهج الآثوسي، ولكن على رجاء عدم الانحصار في هذا النهج اذا ما اقتبسنا من جديدٍ ما كان عليه آباؤنا في النسك.

خشونةٌ إزاء الذات، طراوةٌ مع الناس والتهابٌ لله. هاكم من أدب الرهبان مثلاً هذا القولَ الذي يبدو من عصرنا: "ما الإنسان سوى هذا النقص الصغير الذي يتلاشى في اللحظة"؛ أو هذا: "كلّما أخذ المرء المعرفة يعطش ويحترق كأنه يشرب لَهَبًا فإنّ الإلهي لا يُدرك. يبقى الانسان على عطشه"؛ أو هذه القولة في جرأتها: "من خلال الأخ أللهُ نفسُه يحتاج الينا ويصبح لنا مَدينًا. يستطيع الفقير أن يسألك شيئًا ويعيشَ ولكنك بلا شفقة لا تقدر ان تعيش وتخلص". والأكثر منها ذهولاً هذا: "إن لم نزهد بالحياة الحاضرة والحياة الآتية من اجل القريب كما فعل موسى والرسول كيف نُثبت له أننا نحبّه؟".

وعلى فترات تقطّعت حينًا وتواصلت حينًا، بين القرنين الرابع والثالث عشر الميلاديَّين (زمن الاجتياح المملوكي لأنطاكية)، نَمت الرهبانية السوريّة وتعدّدت أنماطها وتبلورت ملامحها. ولعلّها بلغت الأوج ما بين القرنين الخامس والثامن الميلاديَّين. بعضُ ميزاتها ارتسم آنذاك وبان ما لها من خصوصية. مُناخان، بعامّةٍ، شاعا: مُناخ مصريّ أثّر في وجهة الرهبنة الفلسطينية والجنوب السوري، ومُناخ فُراتيّ أثّر في وجهة الرهبنة في الشمال السوري. في جبل لبنان يبدو أننا دُرنا، بالحريّ، في فَلَكِ الرهبنة الفراتية—

السورية الشمالية، أخْذًا بدور رهبان تلك الأنحاء في نشر الكلمة عندنا، وكذا انتشار إكرام القديسين المستورَدين من هناك. دونك بعضَ ما استبان، يومذاك، مكثَّفًا، وما تَوَزّع، هنا وثمة، على امتداد التاريخ الانطاكي.

الحياة الرهبانية المشتركة وكذا الحياة النسكية التوحُّدية ازدهرتا في القرون الخامس الى السابع سواء بسواء. قلّما خلت قرية في الشمال السوري، بخاصّة، من دير فيها، أو في جوارها، ومن ناسك او مجموعة نسك. في جبل باريشا، مثلاً، توصّلت الاكتشافات الأثرية الى التعرف على ٦٣ ديرًا في رقعة لا تزيد مساحتها عن ٢١٠ كلم٢. نسبة الرهبان كانت أربعة في الكلم٢ الواحد، ونسبتهم إلى سكّان الجبل واحد في المائة. كان الدير، آنئذ، في الوجدان، من العناصر المكوِّنة للقرية.

برزت في النسك أنماط مستحدثة متطرِّفة. الرعيان كانوا نَمَطًا. كانوا يعيشون في الجبال. اعتادوا المشي على أيديهم وأرجلهم واقتلاعَ العشب بأسنانهم والصلاةَ اثنتي عشرة ساعة بلا توقُّف. الوقّافون كانوا نَمَطًا آخر. يسبِّحون الله كل حين وقوفًا. لا يجلسون ولا يستلقون. حتى النومُ اعتادوه وُقوفًا. زبيناس كان أحد الذين ذكرهم تيودوريتس القورشي من أصحاب هذا الخطّ. من الأنماط أيضًا الصامتون. أكبسيماس حَجَرَ على نفسه ستين سنة لا يتكلّم. ومنهم ايضًا نسّاك العراء كمارون ويعقوب القورشي. منهم من كان يقف باستمرار ويداه مرفوعتان الى السماء. ومنهم أيضًا المتبالهون في المسيح مثل يوحنّا وسمعان الحمصيّان والعموديون ونسّاك الابراج والرهبان الذين لا ينامون (ألكسندروس ومركلس الأفامي...) ...اما المتوحِّدات فكان عددهنّ بين القرنين الرابع والخامس كبيرًا، ولم تقلَّ حياتُهنّ عن حياة الرهبان والنسّاك قسوة.

دورٌ رعائيٌّ للعديدين منهم، حتى النسّاك. الرهبان الذين لا ينامون كانوا يتناوبون السهرَ ليرفعوا السبحَ لله ليلَ نهارَ، ثم يصرفون بقيّة أوقاتهم في خدمة الفقراء وعمل الرحمة. وعن القديس تيموثاوس الكاخشتي، زمن هارون الرشيد، قيل إنه كان يعظ

أهلَ القرية ويُرشدهم الى طريق الله حتى جعلهم كمثل الرهبان كثيري الحَسَنات. وقد اهتمّ بحاجاتهم وفضّ خلافاتهم والتضرّعِ لدى الله من أجلهم. ألناس كانوا يلوذون بالرهبان، نسّاكًا ورهبانَ شركة، بصورة عاديّة. يأتونهم بمرضاهم ويعرضون مشكلاتهم ويأخذون بنصائحهم، حتى بات للرهبان الأثرُ الأكبر في نفوس العامّة.

دورٌ بشاريٌّ رسوليٌّ لا شكَّ فيه. الرهبان –والأمثلة عديدة– كانوا ينخرطون في هدّاة الوثنيين. حتى النسّاك، أحيانًا، كانوا يتركون مناسكهم، ولو لبعض الوقت، للكرازة بالسيرة والكلمة. دورُ القديس سمعان العمودي الكبيرُ في هداية بعض القبائل العربية معروف، وكذا دورُ القديس أفتيميوس الكبير. القديس أبراميوس الرهاوي نزل عند رغبة أسقفه واهتمّ بهداية الوثنيين أربعَ سنوات. فلمّا اهتدَوا سلَّمَهُم الى الأسقف وعاد الى منسكه. القديس الكسندروس مؤسِّس دير الرهبان الذين لا ينامون (٤٠٠ راهب) تولّى ومائةً وخمسين من رهبانه التبشيرَ بالانجيل في تدمر وبلاد ما بين النهرين. القديس إبراهيم القورشي أتى الى لبنان، فيما يبدو، في القرن ٥م. بشّر بالإنجيل وثنيي أعالي مجرى نهر إبراهيم، قرب العاقورة، وباسمه تسمّى النهر. القديس رافولا السميساطي قَدِمَ الى لبنان في القرن ٦م. أنشأ ديرًا قريبًا من بيروت بمساعدة أسقفها يوحنا. جمع الى الحياة الرهبانية هاجسَ البشارة. هَدى سكّانًا وثنيّين. ولعلّ المكان الذي أقام فيه هو ديرُ القمر أو بلاد المتن.

أمّا في حقل الكتاب المقدَّس فقد تجلّت عبقريّة أنطاكية في أنّها آمنت بالكتاب كما هو أي نصًّا يقارَب من منظارٍ تاريخي. ماذا يريد كاتب النص دون أن نلقي نحن عليه خيالنا الشخصي. فالمهمّ كلمةُ الله كما جاءت لأنّ في هذا الذي كُتب رجاءَنا وخلاصَنا. واذا كان التركيز الأنطاكي في معرفة المسيح هو على المتجسد كما تحرَّك في أرضنا فإنّنا نصعد منه الى الله، واذا كان ناسوته المقدَّس لا يُحجَب فإنّنا نذهب من ناسوته الى لاهوته. وبهذا نتوب كما أنّنا في النسك نعمل على الانسان لنطلع الى الثاوريا. مع ثيوذورس الطرسوسي وثيوذرس المصيصي وثيوذوريتوس القورشي ومع

يوحنا الذهبي الفم يَحْكُمُنا الأسلوب النَّصّيّ التاريخي، وهذا ما اكتشفته من جديد المدرسة النقدية الحديثة.

قد ينحو هذا الى الرعاية والوعظ في تفسيره مثل الذهبي الفم، وذاك قد ينحو نحو العِلْم مثل المصيصي، ولكن المنهج المشترك هو في تقصّي اللغة ومعاني المفردات وخلفيّة النصوص.

ليس المجال هنا لأبيِّن لكم الفرق مع المذهب الإسكندريّ الاستعاريّ او التأويليّ، وكان بينهما غيرُ لقاء بعد الحقبات الاولى. ما يهمُّني طرحُه أنّ المذهب الأنطاكي كان شديدَ التركيز على يسوع في تاريخيته، وأننا فيه نَلقى الإلهَ الشخصي ولا نَلقى إلهًا مجرَّدًا. هَمّ آبائنا الشهاداتُ الاولى حول يسوع التاريخي مصلوبًا وقائمًا، حيًّا، حاضرًا. وكلٌّ ذلك موجَّهٌ الى بنيان النفوس.

مَهّدْتُ بهذا الذي تعرفون لأصل الى أنّ هذا الخيط الذهبي إنّما استمرّ في المواعظ المكتوبة عندنا من أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. ولكنْ، في ما هو تفسيريٌّ مَحْضٌ، وبعضُه على أعلى مستوىً اكاديميّ في العالم، لم نقطع الصلةَ مع أسلوب القدماء ولو تتلمذنا على مدرسةِ النقد الحديثة. تبنَّينا الأدواتِ العلميةَ للبحث لنبقى أمناءَ للتراث.

كلُّ هذا من شأنه ان يقدِّمَ دعمًا لرجائنا حوارَ الإسلام والمسلمين. لسنا وحدَنا فيه. غير أننا لسنا نأتي الشرقَ العربيَّ من خارجه، ولسنا محسوبين بدءًا على الغرب. وإذا عاشت غيرُ أمّة ارثوذكسيّة نزاعًا حربيًّا مع المسلمين، أو اتّخذ التحررُ من العثمانيين طابَعَ المواجهة المسيحية للاسلام، فنحن لم نكن في هذا الخندق ازاء المسلمين زد على ذلك أن لغة القرآن لغتُنا والفنون الإسلامية في بيوتنا وآذاننا. فنحن والمسلمون على أصالة واحدة في انتمائنا التاريخيّ مذ وَعَينا هذا الانتماءَ، الأمرُ الذي يُيَسِّر اللقاءَ بما هو بشريٌّ، بحيث يصحّ القول إننا كنيسةٌ عربيّةٌ قادرةٌ على أن تقرأ التراث الإسلامي من الداخل بلا خوفٍ ولا جَبْهٍ، ولعلها قادرةٌ، لكونها كانت حاضرةً في جاهلية العرب

وفي بلاد الشام عشيّةَ ظهور الإسلام وعند انتشاره، لعلها قادرة على أن تلقي على نشوء هذه الدعوة أضواءً تؤهِّلها لتفسير جوانبَ من القرآن لم يقدر عليها المفسِّرون المسلمون، أو أن تضع في الإطار التاريخيّ بعضًا من تعاليم القرآن كما لم يأتِ به المسلمون. لقد قُيِّضَ لنا ان نخوض غمارَ بحوثٍ كهذه ليس فقط لضلاعَتِنا في العربية ولكنْ لعِلْم المسلمين أننا لسنا في موقع عداء تاريخيّ لهم. ولقد استطاع غير باحث أرثوذكسيّ أنطاكيّ أن يخوض في شأن الإسلام من غير زاوية.

ولكنّ الرجاء لن يتحقق في أنطاكيةَ وامتداداتها إنْ لم يُكْمِلْ لنا الله دينَنا ويُتِمَّ علينا نعمتَه ويجدِّدْ هذا القطيعَ الصغيرَ بانسكاب الروح.

هل وحدةُ الكنيسة الأنطاكيّة مرجوّة وممكنة؟

الأب د. الياس خليفه
جامعة الروح القدس–الكسليك

مقدمة

من تأمّل في تاريخ الكنيسة الأنطاكيّة على مدى الفي سنة يعتريه شعورٌ بأنّ لعنة الانشقاق قد لازمت هذا التاريخ. أقول هذا بمرارة لأنّ هذه الكنيسة قد أعطت الكثيرَ للكنيسة المسكونيّة، و لم تأخذْ منها إلا القليلَ من الصالح والكثيرَ من الطالح، حتى أصبحت صورةً حيّةً لها، تَظْهَرُ عليها جميع تجاعيدها وخدوشها.

سأحاول أوّلاً أن أقولَ بعضَ ما أعطَتْ هذه الكنيسة للمسيحيّة مُستَعْرِضًا باقتضاب بعضًا من صفحات تاريخها الناصعة ثم أستعرض باقتضاب أيضًا عوامل التفكّك التي شرذمتها. بعد ذلك سأحاول أن أقول كيف يمكنُ اليوم ان نتخطّى التاريخ ومآسيه لنسلك من جديد طريقَ الوحدة الأنطاكيّة.

صفحات ناصعة من تاريخ أنطاكية

كُلُّنا يعرف، من قراءة كتاب أعمال الرسل، أنَّ الكنيسةَ وُلدَت في أورشليم حيث تحقّق الخلاص بموت المسيح وقيامته وحلول الروح القدس على التلاميذ. ولكن، بالرغم من وجود أورشليم في المنطقة الأنطاكيّة حسب التقسيم الروماني للأمبراطوريّه، بَقيتْ الكنيسة فيها محصورةً باليهود المؤمنين بالمسيح إلى أن انتقلت إلى المدن الأخرى، لا سيّما إلى العاصمة أنطاكية، حيث أصبحت «بنت الشعوب» كما يحلو للنصوص

الطقسيّة المارونيّة ان تسمّيها. في أنطاكية فقط أصبح من الممكن أن يتسمّى تلاميذ المسيح «مسيحيين» تميزًا لهم عن اليهود. ومنها، بعد أن اتّخذت صفةَ الشموليّة، أصبح من الممكن ان ينطلق التلاميذ ليعلنوا، في جميع أنحاء العالم المعروف آنذاك، سرَّ الخلاص الشامل كل البشر. في أنطاكية إذاً وُلدت المسكونيّة المسيحيّة وفيها طُرِحَتْ أولُ مشكلة مسكونيّة بين المؤمنين من اليهود والمؤمنين الآتين من الوثنيّة فأَوجَبَتْ انعقادَ أوّلِ مجمع مسكوني رسولي في أورشليم وهو الذي وجّه رسالة في هذا الشأن إلى كنيسة أنطاكية (أعمال ١٥).

ليست الصدفة التي دفعت الرسل لإختيار أنطاكية قاعدةً منها ينطلقون إلى المسكونة لنشر الايمان بالمسيح. كانت أنطاكية في الواقع عاصمة مسكونيّة لمنطقة مسكونيّة تمتدُّ من شواطىء تركيا إلى بلاد ما بين النهرين شمالاً، إلى سينا والبحر الأحمر جنوبًا. البحرُ المتوسط، بحرُ العالم المتمدّن في تلك الأيام، كان يحدّها غربًا. على مسرح هذه المنطقة ومنذ فجر التاريخ تلاقت الحضارات القديمة، من الهند وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ومن مصر واليونان وأوروبا. تفاعلت هذه الحضارات مع حضارات شعوب المنطقة وبعضُها مع بعض، فأعطت حضارة فريدة، متنوعة الغنى، مسكونيّة الأبعاد.

في هذا الجوّ الحضاري العالمي نشأت المسيحيّة في الشرق الأنطاكي، وعبّرت عن ذاتها بواسطة معطيات ثقافتها المتنوعّة. لم تأتها غازية بالجيوش أو الثقافة أو الأنظمة الجديدة، بل أتتها حاملةً رسالةَ خلاصٍ شاملةً ومسكونيّة. أتتها يهوديّةً في تعبيرها فتأقلمت في ثقافتها بسرعة مدهشة ووعي كاملٍ، وهذا مادفع بعض المؤرّخين الحديثين إلى القول بأنّ المسيحيّةَ هي وليدة الهلاّنيّة الأنطاكية. لا مجال للدخول هنا في مثل هذه النظريات ولكن ما يهمّنا هو أنّ المسيحيّة قد تأقلمتْ أولاً في البيئة الثقافيّة الأنطاكيّة ومنها انطلقت إلى العالم قادرةً على أنْ تحاكي شعوبًا متنوّعة الثقافات وتجذبهم إلى الخلاص.

تأسّست الكنائس في معظم المدن الأنطاكيّة خلال القرون الثلاثة الأولى. وبالرغم من الاضطهادات والملاحقات فقد إستطاعت هذه الكنائس أن تتجذّر في ثقافاتها المتنوّعة فكانت كنائس محليّة بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى. لم يكن في أنطاكية شكل كنسي واحد موحَّد، بل كانت التعدديّة الكنسيّة هي القاعدة الطبيعيّة التي عليها تأسست الكنائس. لا بدّ، في هذا لامجال، من الإشارة إلى التبسيط ألّلاعلمي الذي يقول بأنّ الشرق الأنطاكي كان يونانيًا في جزء وآراميًّا في جزء آخر. إنّ هذا القول اختزالٌ لواقع أكثر تعقيدًا . فالآراميّة نفسُها ليست سوى تعبير علمي يختزل حضارات شعوب هذه المنطقة المتنوعة التي خلّفتها الغزوات المتتاليّة. فهناك الشعوب الكنعانيّة والعبريّة والفينيقيّة والعربيّة في الجنوب، والأشوريّة والبابليّة والكلدانيّة في الشمال الشرقي، وبين هذه كلّها لم يكن هناك حواجز ثابتة بل كان الامتزاج هو المسيطر جرّاء الطابع الترحالي الذي تميّزت به هذه الشعوب. وما إنْ دخلت عليهاالحضارة اليونانيّة في القرن الثالث قبل الميلاد حتى تزاوجت مع كل هذه الحضارات وطبعتها بتفاوت كبير بالطابع الهلاّني.

إنّ هذا النسيج البشري والثقافي المتنوّع الذي أعطَى كنائس متنوعّة كان السبب الأساسي في حيويّة الشرق الأنطاكي وعَظَمَتِه، وقد أعطاه ميزةً تفوّق بها على سائر المناطق المسيحيّة خلال القرون ألستة الأولى للميلاد. ولكن، مع الأسف الشديد، أصبح هذا النسيج البشري الغني سببًا أيضًا لتفكّكه وانحطاطه بفعل خطيئة البشر كما سنرى فيما بعد.

المساهمات الأنطاكية في تطوّر الفكر اللاهوتي المسيحي

لا إخال أحدًا منكم يجهل المراحل الكبرى لتطوّرالفكر المسيحي في فهم سرَّ المسيح الخلاصي خلال المجامع المسكونيّة الأربعة الكبرى: نيقية (٣٢٥) والقسطنطينيّة (٣٨١) وأفسس (٤٣١) وخلقيدونية (٤٥١). كان للأساقفة والعلماء الأنطاكيين

دور بارز فيها ولكنَّ ظاهرةَ مدهشة ومحزنة معًا تستوقفنا لنرى أنّ الكنيسة الأنطاكية كانت دائمًا ضحيّة تفانيها في خدمة الإيمان.

كان إفستاتيوس أُسقُفها من أبرز آباء المجمع النيقاوي، وربما، حسب ثيودوريتس، قد ترأسّه ولكنّه أصبح أول شهيد يسقط في معركة الدفاع عن إيمان هذا المجمع. ومن بعده غرقت كنيسة أنطاكية في انشقاق دامَ أكثر من سبعين سنة، وقد غذّاه الكبارُ من الأمبراطوريّة والكنيسة. في ظنّي أنَّ أنطاكية أصبحت، منذ ذلك الوقت، مَكْسَرَ عصًا للكنائس المتنفذّة وللإرادة الأمبراطوريّة المتقلّبة التي كانت أنطاكية ضحيتها السهلة.

لا يسعني في سياق هذه المأساة الأولى التي عاشتها أنطاكية إلاّ أن أقرأ على مسامعكم من جديد بعضًا مما جاء في رسالة القديس باسيليوس الكبير إلى القديس أثناسيوس سنة ٣٧١ حول هذه المأساة. وقد لعب هذا الأخير، إلى جانب أسقف روما، دورًا هامّا فيها.

«إنّ حسنَ النظام في كنيسة أنطاكية يرَجعُ بطريقة أكيدة إلى تقواك لأنَّ في وسعِك ان تُرشِدَ البعض وأنْ تفرض الهدوء على البعض الآخر وأن تعيد النشاط إلى هذه الكنيسة بالوئام. إنه من الواجب الاهتمام أولاً بالأعضاء الأكثر حيوية كما يفعل الأطبّاء الحكماء. وإنك تعرف ذلك أكثر من أيّ أحدٍ آخر. فأيةُ كنيسة أكثرُ حيويّةً لكنائس المسكونة قاطبةً من كنيسة أنطاكية؟ عندما يتوفّر لها الوئام، لا شكّ في أنها، كالرأس المعافى، ستمدّ الجسم كلّه بالصحة والعافية. وأنّ أمراض هذه الكنيسة تحتاج حقًا إلى حكمتك ومؤاساتك الإنجيليّة لأنها ليست مقسّمة بالهرطقات وحسب بل إنها ممزّقة أيضًا من الذين لهم الشعور الواحد».[١]

هل كلام هذا القديس المسكوني الكبير مبالغٌ فيه أم يعبّر عن حقيقةٍ وواقعٍ عاشتهما الكنيسة الجامعة في أجيالها الأولى؟ وهل لهذا الكلام، اليوم، صدًى في قلوبنا نحن الأنطاكيين وعند رجال الكنيسة الجامعة الكبار؟ قراءة سريعة لتاريخ الكنيسة الأنطاكية وما حلّ بها من تفتيت في القرون اللاحقة، تُثبتُ صحّة رؤيا هذا هذا القديس العظيم.

فما إن تعافت أنطاكية والكنيسةُ الجامعة معها فترةً لا تتجاوز النصف قرن (٣٨١ –

٤٣١) – وهي المرحلة الذهبيّة التي عاش فيها الآباء المسكونيّون الكبار مثل غريغوريوس اللاهوتي وغريوريوس النيصّي وفم الذهب في الشرق، وأغوسطينوس في الغرب – حتى عادت أنطاكية تتمزّق بفعل لعبة الكبار في الكنيسة وفي الأمبراطوريّة.

إنّ مجمعي أفسس (٤٣١) وخلقيدونية (٤٥١) قضما ظهر الكنيسة الأنطاكية و لم تتعافَ من بعدُ. لا شكّ في أنَّ المدارس اللاهوتيّة كانت المحرِّك الأول لهذه المنازعات في الإيمان. وقد لعبت مدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندريّة الدور الأول فيها. ولكنّ المحركين الأساسيّين لها كانوا في الإسكندريّة وروما والقسطنطينيّة، وأمّا مسرحُها فكان أنطاكية التي خرجت منها ممزّقةً بينما خرج الآخرون منها وقد حافظ كل منها على وحدته الداخليّة وتابعوا المعركة بينهم على الأرض الأنطاكية وبواسطة الأنطاكيين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين. دامت هذه المعركة حتى سنة ٥١٢ عندما تَدخَّل الأمبراطور أنسطاسيوس وخلع البطريرك الأنطاكي فلافيانوس الخلقيدوني المعتدل ونصَّب مكانه بطريركًا ساويروس المُناوئَ العنيد للخلقيدونيّين و لم تمضِ ستُّ سنوات على هذا الإجراء العنيف حتى تغيّرت السياسة الأمبراطوريّة مع يوستينوس الذي خلع ساويروس سنة ٥١٨ ونصّب مكانه بطريركًا خلقيدونيًا متطرِّفًا فكان الإنشقاق الأنطاكي الكبير الذي لم تفلح كل المحاولات السلميّة والعنيفة في إزالته. منذ ذلك الحين انقسم الأنطاكيون بين مَلَكيين ويعاقبة، وفي أواخر القرن السابع ظهر على الساحة فريق ثالث سُمِّي بالموارنة[٢].

أتى الفتح الإسلامي وجمّد هذه الانقسامات وجعل منها طوائفَ لكل منها كيانُها البُنيوي متابعةً التناحر فيما بينها. ولكن بالرغم من تشرذمها وعزلتها الجبريّة، قامت المسيحيّة الأنطاكية بنهضة روحية ولاهوتيّة ورسوليّة وثقافيّة جبّارة في تلاقيها مع الإسلام العربي. لا مجال هنا لاستعراض مسهب لهذه النهضة. ففي الداخل قامت نهضة روحيّة رهبانيّة بين أواخر القرن السابع وأوائل القرن العاشر تركت أجمل الصفحات المدوَّنة عن الحياة الروحيّة مثل كتابات إسحاق السرياني ويوحنا الدلياتي

ويوسف الرائي وغيرهم الكثيرين ممّن كان لهم الأثر العميق في نشوء التصوّف الإسلامي. هذا عند السريان، أمّا عند الملكيين فيوحنا الدمشقي ارتفع بالفكر المسيحي إلى إحدى قممه وتبعه الكثيرون ممن كتبوا باليونانيّة والعربيّة. ومنذ القرن التاسع ابتدأ المسيحيون الأنطاكيون يكتبون بالعربيّة وينقلون إليها شتّى المعارف اليونانيّة والسريانيّة، فكان لهذا العمل تأثير بالغ على تطوّر الفكر العربي والإسلامي.

أمّا على الصعيد الخارجي فقد أوصلَت المسيحيّة الأنطاكية، في هذه المرحلة الحرجة من وجودها، البشارةَ إلى أقاصي الهند والصين ومنغوليا حيث أسّست الكنائس والأديرة.

وكما كانت أنطاكية تتمتّع بحيويّة كبيرة في العالم المسيحي، وقد ساهمت في تطوّره مساهمة فعّالةً غير مفتشة عن ذاتها في التسلّط على الآخرين، فوقعت ضحيّةً لهم، كذلك فعلت في العالم الإسلامي فوقعت ضحيّة ظلمه أحيانًا حتى شارفت على الإمّحاء على مثال سيدها الذي «أتى ليَخدم لا ليُخدَم والذي، مع كونه على صورة الله، أخلى ذاته آخذًا صورة العبد وأطاع حى الموت».

ويُسدلُ ستارٌ مظلم على المسيحيّة الأنطاكيّة بفعل غزوات الصليبيين والمغول والتتر وأبّان حكم المماليك والعثمانيين، فتغرق في انحطاط ثقافي وضياع خطير لهويتها لم تخرج منه تمامًا حتى في عصر النهضة الحديثة . فكنيسة المشرق السريانيّة التي عُرفت بالنسطوريّة، وكنيسة السريان الأرثوذكس والمعروفة باليعقوبيّة، ضَعُفَتا سكّانيًّا جرّاءَ هذه الغزوات المدمّرة، وغرقتا في مشاكل داخليّة أبعدتهما عن المسرح العالمي وعن أي تأثير فيه. أمّا الكنيسة الأرثوذكسيّة المعروفة بالملكيّة فقد وقعت تحت تأثير بيزنطيّ طاغٍ مما أفقدها الكثيرَ من شخصيّتها المميَّزة والفاعلة لا سيّما بعد خراب مدينة أنطاكية في بداية حكم المماليك، وبعدما سقطت القسطنطينيّة تحت قبضة الأتراك وزالت حضارتُها ومعالمُها المسيحيّة. أمّا الكنيسة المارونيّة فقد اتّجهت نحو الغرب وأعلنت اتحادها مع الكرسي الروماني حتى الذوبان.

كل ذلك أفقد المسيحيّةَ الأنطاكية المناعةَ الضروريّة للوقوف في وجه الإرساليات الآتية اليها من الغرب الكاثوليكي أولاً ثم الإصلاحي فيما بعد، فتضاعفت الانقسامات والطوائف فيها بفعل الاتحادات مع كنيسة روما التي لا نزال نعيش في ظلّ نتائجها المؤلمة.

نحو مستقبل أنطاكي جديد

هذه هي الحالة الأنطاكية في أمجادها الماضية الممزوجة بالمرارة، وفي حاضرها المتفككّ الذي لا يبشّر بمستقبل زاهر ونحن على أبواب الألف الثالث للميلاد. هل هذه الحالة حتمية ونهائيّة؟ هل نتابع السير كلٌّ لوحده حاملاً ثقلَ تاريخة، متغنّيًا بأمجاد هذا التاريخ ومتناسيًا خيباته المريرة وعيوبه المُخجِلة، راميًا إياها على أكتاف غيره لينوء تحتها لوحده؟

قلنا في مستهلّ هذا الحديث إنّ المسيحيّة الأنطاكية لم تكن يومًا أحاديَّة الوجه والبُنْيَة واللاهوت، ولم تحاول مطلقًا، مثلما فعل غيرُها، أن تنهج نهجًا أُحاديًّا تفرضه على نفسها أو على غيرها. وأُحبُّ هنا أن أرجع إلى التاريخ لا سيّما الى الفترة الحرجة الممتدة من مجمع أفسس (٤٣١) وخلقيدونية (٤٥١) حتى السنوات الستّ بين ٥١٢ – ٥١٨ التي خلالها تقرّر مصير أنطاكية: قبِلَت كنيسة الإسكندريّة المجمع الأول ورفضت الثاني، وكنيسة روما قَبِلَت الإثنين معًا، أما كنيسة القسطنطينيّة فقد كانت تتأرجح حسب تقلّبات سياسيّة الأباطرة. أما كنيسة أنطاكية فقد إنقسمت حيالها انقسامًا كبيرًا، وبالرغم من ذلك بقيت موحّدة بفعل حكمة بعض بطاركتها الذين حاولوا أن يحافظوا على الوحدة بالرغم من اختلاف الرأي حول المجمعين. هذا ما فعله البطريرك يوحنا الأول (٤٢٨ – ٤٤١) بالنسبة لمجمع أفسس، وما فعله أيضًا معظم البطاركة الذي تبوّأوا كرسيّ أنطاكية بعد مجمع خلقيدونية حتى سنة ٥١٢. ولو لم

يتدخّل الأباطرة بعنف لإزاحة فلافيانوس وإقامة ساويروس المناوئ العنيد للخلقيدونيّة مكانه، ثم لإزاحة هذا الأخير وإقامة بطريرك خلقيدوني جاهل وعنيفٍ مكانه، لربّما كنّا قد تفادينا الشرخ الكبير والنهائي الذي حلَّ في كنسية أنطاكية بعد سنة ٥١٨. ما يعزّز هذا الإفتراض هو العمل الدؤوب الذي قام به يوستنيانوس الكبير (٥٢٧ – ٥٦٢) لإعادة الوحدة إلى أنطاكية، والذي أُجهِضَ بسبب قيام سلطتين متنافستين. من يقرأ الوثائق السريانيّة التي وصلتنا عن هذه الحقبة الممتدّة بين سنة ٥٣٠ – ٥٥٣ موعد انعقاد المجمع المسكوني الخامس، الذي كان يهدف إلى توحيد الكنيسة، يلاحظ أنَّ الفريق اللاخلقيدوني الأنطاكي كان ينظر بانشراحٍ وقبول إلى جهود الأمبراطور وزوجته ثودورة، ولكنّ العدواة بين السلطتين على الكنيسة الواحدة حال دون الوحدة المنشودة. ولنا اليوم أُمثولةٌ في ذلك....

وُلِدتْ كنيسةُ أنطاكية متنوّعةً على مثال شعبها الواحد والمتنوّع، ثم نمت وتطوّرت في إطار هذا التنوّع الذي، مع الأسف الشديد، أُصبِحَ مع الوقت عاملاً للتفكّك والانقسام بفعل استغلاله من قِبَل فرقاء سياسيين وكنسيين تعاقبوا في التاريخ حتى يومنا.

غالبًا ما تلبّس هذا التفكّكُ والدافعون إليه من الداخل والخارج لباسًا إيمانيا وعَقَديًا جعله دفاعًا مُقَدّسا عن «الإيمان المستقيم» في وجه الآخرين «المتنكّرين له والقابعين في غياهب الضلال». نتج عن ذلك تراثات مختلفة فيها الكثير من الجيّد كما فيها الكثير من السّيّئ. الجيّد فيها هو التمسّك بها وعيشُها بأمانة ونقاوة نيّة. أمّا السّيّئ فيها فهو اعتبارُها أنّها، وحدَها، تحمل التراث الأنطاكيّ الصافي الذي تواصل فيها دون انقطاع.

في ظنّي أنّه لا يمكن لأيّة كنيسة من كنائس أنطاكية ادّعاءُ أنّها حافظت على التراث الأنطاكي الأصيل بل العكس هو الأصحُّ. فالكنيسة الأنطاكية الأرثوذكسيّة مثلاً تبنّت، منذ القرون الوسطى، التراث الأرثوذكسي البيزنطي ثم اليوناني، والكنيسة

السريانيّة الأرثوذكسيّة حصرت نفسها في التراث السرياني الأنطاكي وفي الطابع المونوفيزيتيّ الذي تأثّر كثيرًا بالتراث الإسكندري. والكنيسة المارونيّة السريانيّة تبنّت منذ العصر الحديث، من خلال تلامذة المعهد الماروني في روما، لاهوت الغرب الكاثوليكي، وأصبحت رأس جسرٍ له في الشرق الأنطاكي. لقد ضاع التراث الأصيل الذي ميّز كنيسة أنطاكية في القرون السبعة الأولى للميلاد، لأن التراثات المستوردة قد طغت عليه وطمست معالمه. لهذا فإنّ الكنائس الأنطاكية قد فقدت مكانتها بين الكنائس لأنها أصبحت تابعة لها، تأخذ منها دون أن تعطيها شيئًا تفتقر إليه. كلّنا نبحث عن العلم والثقافة اللاهوتيّة إمّا في أثينا أو موسكو، وإمّا في روما أو باريس. هذا يعني أنّه لا يمكننا أن نقدّم لأنفسنا شيئًا يذكر. لقد توحّدنا في الفقر الروحي واللاهوتي. كل كنيسة لا تُنتج روحانيين ولاهوتيين متأصّلين و متجذّرين في تراثهم الخاصّ تفقد مكانها بين الكنائس لأنّها لا تستطيع أن تشهد للمسيح من خلال ثقافتها وتراثها الخاص، وأن تساهم في إثراء الكنائس الأخرى. أصبحنا كبلدان العالم الثالث نستهلك دون أن ننتج، وإذا أنتجنا فمِن نفس البضاعة التي نستوردُ.

الاعتراف بحالة الضياع والفراغ التي نعيش، وعدمُ الاستكبار بعضُنا على بعض وعلى الآخرين، هما المدخل إلى حالة النهوض. هذا يفرض أولاً أنّ على كنائسنا أن تشعر بالحاجة بعضُها إلى بعض، لأنها كلّها تملك عناصرَ من التراث الأنطاكي المطمور في طيّات تراثاتها المتباعدة. التفتيش معًا عن هذه العناصر يشكّل الانطلاقة الأولى للسير نحو الوحدة الأنطاكية. إنّه عملٌ علميٌّ موضوعيٌّ يجمع طاقات كنائسنا البشريّة القادرة على العمل معًا بدون عُقَدِ نقص أو استكبار. لا شكّ في أن اكتشاف تراثنا المشترك في روح شراكة أخوية قاعدتُها المنهجيّة العلميّة، سيقرّب كنائسنا بعضَها من بعض، ويُفرغُ عقولنا رويدًا رويدًا من الاحكام المُسبقة التي تجمّدها. تأسيسُ معهد أكاديمي للدراسات الأنطاكية تتعهّده كنائسنا ومرافقُنا العلميّة، كفيلٌ بأن يوجّهنا نحو الهدف المنشود. إنّ تباعدَنا ناتجٌ إلى حدٍّ كبير من الجهل المدقع الذي تغرق فيه عقولُنا

والذي يشلّها في مواجهة الآخر بانفتاح ورغبة في معرفته.

إذا استطعنا ان نتخطّى الحساسيّاتِ المتراكمةِ في نفوسنا لنكتشفَ بمنهجيّة علميّة تراثَنا المشكترك، يمكننا عندئذٍ أن نقدّم هذا التراث لشعبنا بطريقة حديثة تمكّنه من فهمه وقَبوله كقاعدة حياة وسلوك. على هذا الأساس المتين تبدأ الخطوة الأولى نحو الوحدة الواعية التي تحترم خصوصيّة كلّ كنيسة وتشعر بالحاجة اليها.

تنقسم المسيحيّة اليوم إلى تيارات ثلاثة: الكاثوليكيّة العالميّة والأرثوذكسيّة العالميّة والإنجيليّة العالميّة. وقد بدأ مؤخّرًا يظهر تيّار رابع هو القبطيّة العالميّة التي تفتّش عن مكانٍ لها بين التيارات الثلاثة المذكورة. لكلٍّ من هذه التيارات حصّةٌ في المسيحيّة الأنطاكية المتفكّكة التي أصبحت، كما قلنا في المُقدّمة، صورةً حيّة للمسيحيّة العالميّة المنقسمة على ذاتها. ولكنّ للمسيحيّة الأنطاكية تراثًا يتمتّع بميزات خاصة يمكن أن تجعل منه مُختبرًا حيًّا للتفتيش عن وَحدة كنيسة المسيح الضائعة بين هذه التيارات..

هذه في نظري هي دعوتنا في مطلع الألف الثالث. وَبَدلَ أن نَسيرَ سيرًا أعمى في ركاب تلك التيّارات الكنسية، فلنجمِّعْ قوانا المبعثرة، واثقين بعضُنا ببعض، وننكبّ على اكتشاف تراثنا لنقدّمه مَثلاً يُحتذى في التفتيش عن وحدة كنيسة المسيح في التنوّع وقبول الآخرين.

إنّ التراث الأنطاكي متصّلٌ مباشرةً، جغرافيًا وتاريخيًا، بحدث يسوع المسيح الخلاصي، وبالكنيسة الأولى الواحدة التي تكوّنت بقوة الروح القدس أولاً في أورشليم ثـمّ في سائر المدن الأنطاكية، ومنها انتشرت في المسكونة.إنّ الكنيسة المسكونيّة المنقسمة اليوم إلى التيارات التي ذكرنا، تمدّ جذورَها في كنائسنا الأنطاكية. عندما تضعف هذه الجذور ويعتريها الوهن، فإنّ الضعف والوهن يمتدّان في كل الأغصان ويظهر تأثيرهما في الثمر كلّه. لهذا فإنّني أرى أنّ من واجب الكنائس المسكونيّة كلّها أن تبثّ الحيويّة في كنائسنا بدل أن تتقاسمها وتُخضعَها لها ... كما أنّه من واجب كنائسنا أن تعيَ دورها الطليعي في إنقاذ الكناس المسيحيّة المنقسمة على ذاتها. على

كنائسنا أن تأخذ المبادرة في عمل الإنقاذ هذا، وتبدأ في جمع شملها حَول تراثها الغنيّ بعد أن تكتشفه وتُثمِّنَه وتحدِّثه وتُوَوِّنَه في عيشها له لتقدّمه مثالاً يُحتذى في الوحدة بين الكاثوليكية والأرثوذكسيّة والإنجيليّة والقبطيّة.

عندئذ تصبح وحدة الكنيسة الأنطاكية ممكنة ومرجوّة ليس فقط لمؤمنيها بل لكلّ كنائس العالم.

الهوامش

(١) رسَائل القديس باسيليوس، عدد ٦٦، طبعة Y. Courtonne مجلدًا، باريس ١٩٧٥، ص ١٥٨.

(٢) راجع كتاب «إجتماع الأمانة وعنصر الديانة وفخر الأرثوذكسيّة المجيدة» لابن داود الأرفادي (القرن الحادي عشر)، نشره الاستاذ G. TROUPEAU في مجلة «ملتو»، الكسليك ١٩٦٩، ص ١٩٧-٢١٩.

Bishoprics and Bishops of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in the 16th and 17th Centuries*

Dr. Carstin Walbiner
Researcher

1. Introduction

With the end of the time of the crusades a geographical shift set in in the patriarchate of Antioch.[1] The centre of the patriarchate or better its important centres moved in the direction of Southern Syria, a process which became unreversible with the destruction of Antioch in 1268 and the promotion of Damascus to the permanent see of the patriarchate in the following century. Closely connected to these geographical changes was the final Arabization of the patriarchate which found its expression in a more and more comprehensive use of Arabic in liturgy and daily life as well as in the fact that the patriarchs and bishops were now mostly of Arab origin.

The political unity of the Near East which resulted from the conquest of the region by the Ottomans in 1516/17 AD and the legal principles imposed by the new rulers gave also the patriarchate of Antioch an opportunity to consolidate itself. After centuries of strong Byzantine influence[2] and a following period of decay under the Mamluks[3] the patriarchate - now situated almost completely in an Arab surrounding - could gain its own cultural and intellectual impress. Amongst the old orthodox patriarchates of the East it became the "Arab" one.

The aim of this paper shall be to trace the geographical shifts that happened in the Antiochian patriarchate in the first two centuries of Ottoman rule. At the end of this period stood the splitting of the patriar-

* A slightly different German version was presented at the "Symposium zu Geschichte, Theologie und Liturgie der syrischen Kirchen", Hermannsburg (Germany), 2.-4. October 1998.

chate into two branches - an orthodox and a catholic one - and connected with that the formation of two separate hierarchies.

Beside this something shall be said on the bishops and metropolitants.[4] As mediators between the ordinary believers and the authorities of church and state they played a special role and very often they were the initiators and protagonists of important local movements and developments.

A small excursion will deal with the language used in the patriarchate of Antioch.

All this information taken together the question shall be answered to which degree the patriarchate of Antioch has to be regarded at the beginning of modern times as a Syrian or an Arab church.

For the period in question we have predominantly Arab sources at hand,[5] while for the centuries before we can to a much bigger degree also rely on Greek and Syriac material.[6] This too is a clear sign for the Arabization of the patriarchate.

2. The dioceses of the patriarchate

As for the 16th century the sources do not allow a reconstruction of the notitiae (i.e. lists of the bishops or bishoprics) for certain fixed dates, whereas for the 17th century it is possible to give complete lists of the existing bishoprics and their incumbents for the years 1628, 1635, 1647, 1658, 1663 and ca. 1694[7].

26 places are so far known to have been bishoprics of the patriarchate of Antioch during the 16th and 17th centuries, most of them in geographical Syria.

The following list give their names in alphabetical order. Dioceses marked with Ø were given up in the 16th century while those signed with ⊕ fell vacant during the 17th century.[8]

بيروت	آمد	ارزروم
حلب	باياس	افامية الشام ⊕
حماه	بعلبك	افخائيط Ø

مرمريتا / الحصن ⊕	صيدنايا	حمص
معلولا	طرابلس	حوران
ميافارقين Ø	عكا ⊕	الرها Ø
نصيبين Ø	عكار	الزبداني
يبرود	قارا ⊕	صافيتا Ø
	اللاذقية	صور وصيدا

In the 16th century the Syrian coastal mountains and the eastwards adjoining Orontes valley, Northern Mesopotamia and the قلمون mountains north of Damascus were important (rural) centres of the patriarchate of Antioch with a great concentration of bishoprics. But yet in the 16th century three of the four Mesopotamian sees were given up by the Orthodox with (دياربكر) آمد remaining the only metropolitate in the region.[9] But both the other centres experienced a certain weakening of their position too as can be deducted from the dwindling of bishoprics as a result of a decreasing Christian population.

The case of افخائيطا, which was in the 16th century an important diocese,[10] may serve as an example. Moreover the following quotation illustrates the charatcer of the above mentioned Arab sources for the history of the Antiochian patriarchate.

In a treatise on the incumbents of the several episcopal sees of his patriarchate patriarch مكاريوس بن الزعيم writes:[11]

"واعلم ايضاً بان افخاييطا التي بقُرب معرّة حلب المدعوة الان حناك كان في نواحيها قرى كثيرة وكلها فكانت مسيحيين والى الان يعرفوهم اهل حناك . وكانت له ايضاً محردة ومعلتا وافيون والبيا وبسارين . واخبرني الخوري جرجس الحموي بانه كان ولداً ويعرف بانه كان في محردة وحدها نحو من اربعة الاف انسان . وكان هناك يمتكث مطران افخاييطا ويدبر شعبه . والمرحوم البطرك ميخاييل[12] كان مطراناً على هذا الكرسي ، ومنه انتقل الى البطركية بعد المرحوم ابن جمعة[13]. وهو شرطن على هذه المدينة الخوري اغريغوريوس الحموي مطراناً عليها في مدينة حلب . فهذا اغريغوريوس لما ذهب الى محردة فشرطن عليها خمسة وثلاثين

كاهن واربعة عشر شماس . ولهذه العلّة ربطه المرحوم يواكيم ضو[14] الصاير بطريركاً على انطاكية بعد البطرك ميخاييل هذا المذكور . وهذا فكان في السابق مطران على طرابلس . وبعد نياح هذا المطران اغريغوريوس اتشرطن على هذه المدينة مالاشيا مطراناً من يواكيم ضو ، وكان رجلاً فاضلاً محباً للعلوم وله كتباً جليلة[15]. فهذا حظر [اي حضر] الى حلب فمرض فيها، فذهب المرحوم والدي الخوري بولص مع كهنة حلب ليفتقدوه . فسالهم هل تعرفون تصلّون ارموس السيدة . وهو افتح فمي وامتلئ روحاً . ثم انّه بدا قدامهم يصلي هذا الارموس . وعند فراغه من صلاته تنيح بحضرتهم فدفنوه في حلب . وبعد نياحه بمدة حظر [اي حضر] الى بلاد حماه وحمص المرحوم البطريرك ابن زيادة[16]، وكان ذلك في سنة سبعة الاف وماية وخمسة للعالم <١٥٩٦/٩٧ م>. وانه لم يريد ان يعمل عليها ريس كهنة ولكنه قسم ابرشيتها بين مطران حماه وحمص فاعطا لمطران حماه محردة وحناك ومعلتا ، واعطا لمطران حمص قرية البيا وافيون وبسارين . ومن ذلك الوقت خرب كرسي افخاييطا الى الان[17]".

The dioceses of افامية الشام ، مرمريتا/الحصن وقارا shared the fate of افخائيطا and were given up in the first half of the 17th century.

The story of افامية الشام reads in the words of مكاريوس as follows:

واما ابامية الشام التي عبرثامر (؟) فهذه كانت كرسي مطرنية عظيمة لان مطرانها كان يعمل احد عشر اسقف[18]. // ٧٦ // فهذه المدينة شرطن عليها المرحوم اغناتيوس[19] في زماننا هذا الخوري زخريا القبرصي ريس دير مار يعقوب الذي هو خارج طرابلس وعمله مطراناً عليها وارسله اليها . وكان بقربها قرية مسيحيين تابعها يدعون الجماسة . وكان الخوري موسى المحرداوي يفتقدهم دايماً في كل صوم في امور الدين . وان هذا مطرانهم زخريا ذهب من عندهم الى بلاد الكُرج وتعلّم لسان الكرجي مليح جداً وكان يوعظ عليهم وتوفي هناك . وانا الفقير يعرفه ونظرت منشورة الذي يكتبوه البطاركة للمطارنة موجوداً في قلاية المطرنية بطرابل [20].

After the depart زخريا the see of افامية الشام was left vacant by the patriarchs.

On the bishopric of مرمريتا/الحصن Macarius tells:

وكان في السابق (أي مرمريتا) اسقفية وحدها // ٧٣ // ونظرنا اسامي اساقفتها في اماكن كثيرة . <...> واخبرني الخوري مسعد الحصني بانه كان في بلاد الحصن وصافيتا و(مرمريتا) اكثر من خمسة الاف بيت من جماعتنا ، لان مرمنيتا كان فيها ثلثة كنايس ، فكان في الواحده اثنين وعشرين كاهن وشماسين ، وفي الثانية اثنا عشر كاهن وشماسين ، وفي الثالثة ثمانية كهنة وشماسين . فلكن الخطايا والظلم ينقّص للقبايل[21].

And so مرمريتا was also given up after the death of bishop اثناسيوس in 7145 of the World (1636/37 AD).[22]

And also the bishopric of قارا was to share the same fate only some years later.

مكاريوس reports:

فلما خلت قارا من النصارى وكانت وقتيذٍ صيدنايا اسقفها بخوميوس الرومي قد تنيح[23] ودفن بها . فارسل افثيميوس الرومي[24] ونصب هذا يواصف <الذي كان اسقف قارا> مطراناً على صيدنايا[25].

In the same time when these sees were given up the urban centres of the patriarchate like Aleppo, Damascus and Sidon met with a considerable increase of their population.[26] The كورة of Tripolis and the adjoining region above البترون which were the home of many monasteries like بلمند ، كفتون ، بكفتين ، بزيزا and others became the most important rural area of the patriarchate.

The promotion of باياس (Payas) to an episcopal see in 1613/14 AD[27] and her lasting establishment as a diocese has to be seen in connection with the special economic importance of that region to which belonged اسكندرية, the main port of Aleppo.

It happened several times in the 16th century, that a number of bishoprics were held by the same bishop - sometimes they controlled half the patriarchate.[28] In the 17th century then only some cases are known that incumbents of one see took response for another as long as it was vacant after the death of its bishop.[29]

اثناسيوس, a former monk of Balamand monastery, was in 1648 AD consecrated as bishop (اسقف) over يبرود ومعلولا.[30] It seems that the combination of both the sees led also to an honorary elevation in rank of the incumbent as اثناسيوس is mentioned twice in the sources as metropolitan (مطران).[31]

The frequent quarrels about the patriarchal throne which resulted in double appointments to the patriarchate[(32)] led with the exception of one case (at the end of the 16th century we know of two metropolitans for Tripolis[(33)]) not to the installment of concurring incumbents on the episcopal sees.

From time to time in the title of a metropolitan another placename was added to the name of the diocese, whether to specify the area of the diocese or to point to the actual place of residence of the concerning bishop.[(34)] Anyhow one should not think in these cases of the establishment of new dioceses.

Beside these internal changes there were also attempts to bring new territories under the jurisdiction of the patriarches of Antioch. So patriarch يواكيم ابن زيادة tried around the year 1600 AD in vain to gain control over the Church of Cyprus.[(35)]

More success had an intiative in the Caucasus some eighty years later. When patriarch كيرلس بن الزعيم came to Georgia36 in 1683 he had to recognize that the metropolitan of Achalziche - which was called by the Turks اقسقة او اقصقة - was a married man who had not been ordained by his religious master, the East Georgian catholicos in Tiflis, but by the local rulers. Therefore Cyrillus ordained a hieromonk to be the new and canonical metropolitan of the city and provided him with an official letter of appointment.[(37)] Thus اقسقة, which belonged since 1578 to the Ottoman Empire and was the seat of a pasha, was apparently put under the ecclesiastical jurisdiction of the patriarchs of Antioch. In two *Syntagmatia*, which appeared in 1715 in Tergovits and in 1855 in Constantinople it is mentioned as a diocese of the Antiochian patriarchate.[(38)]

On the other hand the patriarchate had to put up with the loss of the diocese of عكا. In the 1620ies عكا, originally a suffragan bishopric of the metropolitate of صور, came under the control of the orthodox patriarchate of Jerusalem.[(39)] The exact circumstances of this transfer are not known, but there might be a connection to several requests for help directed by concurring pretenders to the Antiochian throne in this period to the patriarchs of Constantinople, and it is also well possible that the Franciscans were involved in it.

3. On the language spoken in the territories of the patriarchate of Antioch

The ordinary believers and most of the clerics spoke Arabic and were of Arab origin. A short number of bishops were ethnical Greeks[(40)] and it seems that in the dioceses of باياس/ادنة and ارزروم at least a part of the flock was Greek too[(41)]. In and around Erzerum Armenian-speaking believers formed the majority of the Christians under the jurisdiction of the Antiochian patriarch.[(42)] From amongst them several metropolitans of Erzerum - or rather جمزكزك (Çemiskezek) which was the residence of the metropolitan for a while - emerged during the 17th century.[(43)]

Syriac was only spoken in some villages[(44)] as Arabic had become the predominant colloquial, liturgical and literary language.[(45)] Beside this there existed a certain knowledge of Greek amongst the educated (i.e. especially the higher clergy) which resulted in many translations of Greek literature into Arabic during the 17th and 18th centuries.[(46)] Literary Syriac was only known to a small group of clergymen and some of them distinguished as copyists of Syriac liturgical books.[(47)] But it is at least doubtfull whether all these books were made for the use by Melkite readers.[(48)]

Anyhow, the Allepian metropolitan and later patriarch ملاتيوس كرمة (افثيميوس) was right to say that the mother tongue of the orthodox of the patriarchate of Antioch in his days (the early 17th century) was Arabic.[(49)]

4. Some remarks on the bishops of the Antiochian patriarchate

There were two principal ways for candidates to be chosen. Normally the community in a diocese elected after the episcopal see fell vacant a priest and sent him to the patriarch to ask for approval and consecration.[(50)] But it could also happen that the patriarch himself chose the new incumbent - and this not necessarily from the priests of the concerning diocese - and made him bishop without asking for the opinion of the people.[(51)]

There is only evidence for two uncanonical consecrations during the time in question. Around 1620 on the order of يوسف بن سيفا, the ruler of Tripolis, يواكيم was made metropolitan of that city by three bishops without approval by the patriarch.[(52)] In the 1680ies سلفستروس الدهان refused to

be consecrated by the ruling patriarch and so he urged three bishops to make him metropolitan of Beirut.[53] يواكيم as well as سلفستروس were respected in their offices afterwards by the patriarchs. It seems that consecrations were undisputable facts. So the incumbents installed by ناوفيطوس الصاقزي and اثناسيوس الدباس who were both struggling with كيرلس بن الزعيم for the patriarchate for a while were respected by the latter when he gained the sole control over the patriarchate.

Concerning the episcopal elections we have only little evidence for corruption and nepotism as well as for undue interfearence by the worldly authorities.[54] But here the estimated number of unknown cases might be much higher.

The candidates were unmarried or widowed secular priests (خوارنة) or monks. Some of them had profane professions and skills and worked beside their priesthood as copyist[55], weaver[56], physician[57] or secretary[58] before they were elevated to the episcopal rank. Normally their epsicopal name was them given by the patriarch but sometimes also by their community. A patriarchal certificate (منشور) confirmed the consecration.

Metropolitans could stem from the diocese they were put in charge over or from other regions of the patriarchate and even from abroad.[59] But despite widespread claims the number of Greek prelates was small and till the end of the 17th century their existence gave as far as is known no reason for any indignation by the Arab believers.[60]

From time to time there happened to be trouble between a bishop and his flock. Obiviously the patriarchs hesitated in these cases to take extreme measures. So time solved the problems and tensions calmed down - be it by agreement, death of the bishop or his resignation.[61]

Open insubordination is very rarely documented and there is only one case - that of metropolitan اثناسيوس بن عميش of Homs - that a bishop was removed from his office by the decision of a local synod.[62]

Metropolitans and bishops had to stay in their diocese, even for a pilgrimage to Jerusalem they had to ask for a permission by their patriarch.[63] Nevertheless they were sent by the patriarchs on ecclesiastical missions to Jerusalem[64] and Constantinople[65] or even to such far places like مولدافيا (البغضان)[66] or روسيا (المصكوف)[67].

In their dioceses the bishops and metropolitans were the protagonists

of the intellectual and cultural life. They worked as scholars, authors and copyists and encouraged others in doing so. Some of them founded libraries in their residences and metropolitan اثناسيوس الدباس of Aleppo introduced Arabic book-printing to the Arab world by setting up a printing house in Aleppo.[68]

To draw a short but clear conclusion and to answer the question about the peculiarity of the Antiochian Church in the first two centuries of Ottoman rule: For the 16th and 17th centuries the patriarchate of Antioch has to be recognized as *geographically, ethnically* (concerning the ordinary believers as was well as the clergy) and *linguistically* which means culturally and *intellectually* too predominant *(Syro-)Arab(ic)*. So it might be called a Syrian (not Syriac) and an Arab Church as well. In this regard the Antiochian patriarchate differed from the other Churches in the East, which were formed or ruled by other ethnical groups and/or had - at least to a certain degree - another cultural and linguistical background.

Notes

(1) For the sake of shortness in this paper patriarchate of Antioch means always the orthodox one as orthodox is used for Greek Orthodox (روم ارثوذكس).

(2) On the patriarchate of Antioch under the second Byzantine rule see the paper of Klaus-Peter TODT given at this conference.

(3) For the Mamluk period see Joseph NASRALLAH, *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 à 1500*, Jerusalem 1968 and اسد رستم ، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى** ، الجزء الثاني ، بيروت/جونية ١٩٨٨ ، ص ٣٣٥–٣٥٧

(4) Unless explicitly expressed both titles will be used synonymously as the difference between them was only one of honour in these days.

(5) Cf. Carsten-Michael WALBINER, "Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgen?ssischen Quellen", in: *Oriens Christianus* 82 (1998), pp. 99-100; 102-105 and Joseph NASRALLAH, *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634,* [Jerusalem 1959 = Extrait de Proche-Orient Chrétien 1956-1957], pp. 1-19.

(6) Cf. Klaus-Peter TODT, "Notitia und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert", in: *Orthodoxes Forum* 9/2 (1995), pp. 176-77.

(7) For the years 1594 till 1664 see WALBINER, "Die Bischofs- und Metropolitensitze". The list for 1694 can be reconstructed from several marginal notes by patriarch كيرلس الزعيم the 12th chapter of Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227 (on the Ms. cf. WALBINER, *ibid.,* pp. 103-104).

(8) For details concerning the dioceses between 1594 and 1664 see WALBINER, "Die Bischofs- und Metropolitensitze". The author works on two further studies covering the periods from 1365 till 1593 and 1665 till 1724 respectively.

(9) The sees given up are الرها (Edessa), ميافارقين (Martyropolis) and نصيبين (Nisibis).

(10) Cf. NASRALLAH, *Chronologie de 1500 à 1634*, pp. 39-40, n. 6.

(11) As the text was written by Macarius with his own hand the quotation keeps the peculiarities of his writing.

(12) ميخائيل صباغ, patriarch from 1577-1580/81.

(13) يواكيم بن جمعة, patriarch from 1543 till 1576.

(14) Patriarch from 1580 till 1592.

(15) No trace of these works has been found yet, cf. Jospeh NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle,* Vol. IV/1, Louvain 1979, p. 242.

(16) يواكيم بن زيادة, patriarch from 1593 till 1603.

(17) Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 75.

(18) According to the *notitia* of patriarch Anastasius (6th century) the metropolitate of Apamea had seven bishoprics. Cf. Siméon VAILHE, "La 'Notitia Episcopatuum' d'Antioche du patriarche Anastase, VIe siècle", in: *Echos d'Orient* 10 (1907), p. 143.

(19) اغناتيوس عطية, patriarch from 1619 till 1634.

(20) Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, pp. 75-76.

(21) *Ibid.*, pp. 72-73.

(22) *Ibid.*, p. 72.

(23) بخوميوس died in 1645 AD, cf. Walbiner, "Die Bischofs- und Metropolitensitze", p. 138.

(24) افثيميوس الصاقزي (او الرومي), patriarch from 1634 till 1647.

(25) Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 65.

(26) Cf. Bernard HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome 1994, pp. 18-19; André RAYMOND, "Une communauté en expansion: Les Chrétiens d'Alep à l'époque ottomane (XVIe-XVIIe siècles)", in: *idem, La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe-XVIIe siècles),* Damascus 1998, pp. 353-372 (both for Aleppo); Muhammad Adnan BAKHIT, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", in Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, *volume II: The Arabic-speaking Lands*, New York/London 1982 and Antoine ABDEL NOUR, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*, Beirut 1982, p. 352 (for Sidon).

(27) مخطوطة دير الشير ، رقم ٦٠٠ ، ص. ٢٦٠; cf. also Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 73.

(28) مكاريوس ابن هلال, who was bishop of قارا in the first half of the 16th century, described himself as "اسقف قارا وعرقة وعكار وطرابلس وبيروت وصور وصيدا وعكا" (cf. NASRALLAH, *Chronolgie de 1500 à 1634*, p. 36). انستاسيوس مجلي bore in 1583 the title of مطران طرابلس وصور وصيدا وبيروت (cf. NASRALLAH, *Histoire...*, p. 181).

(29) Thus فيلوثاوس, the metropolitan of Homs, was in 1641 also deputy (وكيل) of the see of Hama before a new bishop was consecrated for it (cf. منير الخوري عيسى اسعد ، **تاريخ حمص** ، **القسم الثاني : من ظهور الاسلام حتى يومنا هذا** ، سنة ٦٢٢ – ١٩٧٧ م ، حمص ١٩٨٤ ، ص ٥٦٧). After the death of metropolitan اثناسيوس (1659 AD) the diocese of Homs was administered for a while by نقولاوس مطران عكار (cf. اسعد, *ibid.*, p. 568). جيراسيموس مطران الزبداني was around the year 1661 AD also responsible for the مطرانية صيدنايا (cf. حبيب زيات ، **خبايا الزوايا من تاريخ صيدنايا** ، حريصا ١٩٣٢ ، ص. ١٧٥. 175; see also Walbiner, "Die Bischofs- und Metropolitensitze", p. 139).

(30) Cf. Basile RADU (ed.), *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche (= Patrologia Orientalis* XXII, fasc. 1), Paris 1930, p. 57.

(31) Cf. مخطوطة دير الشير ، رقم ٦٠٠ ، ص ٢٥٩ and مستند تاريخي من المستندات التاريخية المحفوظة في خزانة البطريركية الانطاكية هنا بمدة غبطة البطريرك الحالي غريغوريوس الرابع" ، **النعمة** ١ (١٩٠٩) ، ص ٣٣٩

(32) On the situation in the patriarchate of Antioch see NASRALLAH, *Histoire* 42ff.; اسد رستم ، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى** ، الجزء الثاني ، بيروت/جونية ١٩٨٨ ، ص ١٦–١٠٢ ، خريسوستمس بابادوبولس ، تاريخ كنيسة انطاكية ، بيروت ١٩٨٤، ص ٧٣١–٧٧٧

(33) In 1582 there were two claimants to the see of Tripolis: the above mentioned (n. 28) انستاسيوس مجلي and غريغوريوس بن فضيل who was at the same time metropolitan of

Aleppo (cf. NASRALLAH, *Chronologie de 1500 à 1634*, p. 38, n. 1).

(34) So غريغوريوس ابن فضيل named himself in 1561 "خادم كرسي حلب والقصر والسويدية" (cf. ناوفيطوص ادلبي ، اساقفة الروم الملكيين بحلب ، حلب ١٩٨٣ ، ص ٥. And according to Paul of Aleppo نيقولاوس was ordained in 1652 "على كرسي عكار ورحبة" (cf. RADU, *Voyage*, p. 69).

(35) Cf. NASRALLAH, *Chronologie de 1500 à 1634*, pp. 50-51.

(36) On the historical relations between the patriarchate of Antioch and Georgia see Carsten-Michael WALBINER, *Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'îm von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg*, Ph.D. thesis, Leipzig 1994, pp. 51-67 and Wachtang Z. DJOBADZE, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 372; Subsidia, Tomus 48), Louvain 1976, pp. 63-85.

(37) Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 77 (marginal note by كيرلس بن الزعيم.

(38) Cyrille CHARON, *Histoire des Patriarcats Melkites*, vol. III/1, Rome 1909, pp. 241-242.

(39) A Roman cardinal states in a letter written in 1716 or 1717 that the see of عكا was "usurped" by Jerusalem "some ninety years ago" (cf. Robert M. HADDAD, "On Melkite Passage to Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za'îm [1672-1720]", in BRAUDE/LEWIS, *Christians and Jews*, p. 73).

(40) Out of around 100 clerics who became bishops in the 17th century only ten were of Greek origin (on those see Carsten-Michael WALBINER, "Bishops and Metropolitans of the Antiochian Patriarchate in the 17th century (Their relations to the Muslim authorities, their cultural actvities and their ethnical background)", forth-coming in *ARAM periodical*.

(41) CHARON, *Histoire*, pp. 238-239.

(42) Cf. حبيب الزيات ، خزائن الكتب في دمشق وضواحيها ، القاهرة ١٩٠٢ ، ص. ١٤٥.

(43) Cf. WALBINER, "Bischofs- und Metropolitensitze", pp. 119-121.

(44) الزيات ، خزائن الكتب ، ص. ١٤٥.

(45) Cf. NASRALLAH, *Histoire*, and Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Dritter Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Melchiten, Maroniten)*, Vatican City 1949 (= *Studi e Testi* 146), pp. 79-172.

(46) Cf. GRAF, *Geschichte*, pp. 79-84 and *passim*.

(47) جيرمانوس, the metropolitan of Baalbek, copied in 1564 an evangeliar in Syriac (cf. NASRALLAH, *Histoire*, p. 305) and we know of at least five liturgical books in Arabic and in Syriac which were copied by يواصف اسقف قارا and later on of صيدنايا, between 1630 and 1651 (cf. *ibid.*, p. 306).

(48) So three of these five books copied by يواصف are today in the posession of non-Melkite institutions (*ibid.*).

(49) Letter of ملاتيوس كرمة to the مجمع انتشار الايمان (Propaganda Fide) in Rome from October 4th 1623 (Ms. Rome, Historical Archives of the Propaganda Fide, SOCG 181, fol. 36v).

(50) To mention only two examples: The priest يوحنا ابن الزعيم was in 1635 chosen by the orthodox of Aleppo to be their new metropolitan. He was then sent to Damascus to receive his consecration from the patriarch (Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 63). In 1650 the priest فرح became "على بيروت برضاء اهلها وتوسلهم مطراناً" (RADU, *Voyage*, p. 67).

(51) This was for example the case when patriarch يواكيم ابن زيادة made in 7105 A.M. (1596/97 AD) سيماون, the bishop of مرمريتا (مرمنيتا), metropolitan of Aleppo against the will of its residents (cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 67).

(52) Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, pp. 64-65; see also WALBINER, ÑDie Bischofs- und Metropolitensitze", pp. 142-143.

(53) Cf. سليم قبعين (ناشر) ، تاريخ نشأة الروم الكاثوليك بقلم مجهول يقول انه حضر تلك المواقع (= ملحق لكتاب "الحقائق الوضية في تاريخ الكنيسة الارثوذكسية") ، القاهرة ١٩٠٣ ، ص ٩٩–١٠٠ also Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 68 (marginal note by كيرلس بن الزعيم.

(54) On the relations of the bishops with the local Muslim authorities see WALBINER, "Bishops and Metrop0litans". One could add the case of مكاريوس who was made metropolitan of Beirut in the 1670ies "بقوة ابو نوفل" (cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 68 (marginal note by كيرلس ابن الزعيم) and لويس شيخو ، **اسقفية الروم الكاثوليك في بيروت** ، المشرق ٨ (١٩٠٥) ، ص ١٩٨

(55) ميخائيل who was metropolitan of عكار at the end of the 16th century earned his living by copying books (cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 71), and the same is said on the above mentioned يواصف مطران قارا وصيدنايا (cf. NASRALLAH, *Histoire*, p. 306).

(56) Before his election as metropolitan of Aleppo يوحنا بن الزعيم, who became later on as مكاريوس الثالث even patriarch, worked as a weaver (cf. Ms. Rome, Historical Archives of the Propaganda Fide, SOCG 195, fol. 599a; see also WALBINER, *Mitteilungen*, pp. 10, 106, n. 8).

(57) يواكيم from Damascus who was metropolitan of معلولا in the early 17th century was surnamed الطبيب (Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 67).

(58) اغناتيوس عطية was secretary of Prince فخر الدين before he became metropolitan of صيدا (cf. NASRALLAH, *Chronologie*, p. 56, n. 31).

(59) On the origin of the bishops see the short biographical notes in WALBINER, "Die Bischofs- und Metropolitensitze", pp. 106-147.

(60) On the bishops of Greek origin in the patriarchate of Antioch during the 17th century see WALBINER, "Bishops and Metropolitans".

(61) ابيفانيوس who was metropolitan of آمد (دياربكر) in the second decade of the 17th century, left his see when there occured a dissension between him and his parish. He went

to Constantinople and became afterwards metropolitan of قيسارية الكبادوك (Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 68). In 1631/32 AD يواكيم of Tripolis had to seek refuge in the monastery of حماطورة because "من شرور بعض ناس عيسى اسكندر المعلوف ، **تاريخ الامير فخر الدين المعني الثاني** ، .cf) من الطرابلسية وكهنتهم", but بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٩١ ، حاشية رقم ٢ he could return to his see afterwards (WALBINER, "Die Bischofs- und Metropolitensitze", p. 143). The trouble between مطروفانس, the metropolitan of Aleppo, and his flock did not end before the bishop finally died in 1659 AD (cf. ادلبي ، **اساقفة حلب** ، ص ٧٩).

(62) Cf. قسطنطين الباشا ، "نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي بقلم ولده الشماس بولس" ، **المسرة** ٤ (١٤/١٩١٣) ، ص ٣٣٦–٣٣٨

(63) Cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, pp. 69-70.

(64) ظوروتاوس, the metropolitan of Tripolis, and سيماون, the bishop of صيدنايا, spent in 1579 AD several months in Jerusalem, where they were sent to by the patriarchs of Antioch and Constantinople respectively, to settle a quarrel in the patriarchate of Jerusalem (cf. NASRALLAH, *Chronologie de 1500 à 1634*, pp. 40-41).

(65) مكاريوس, the metropolitan of Aleppo, went around 1596 AD by the order of patriarch يواكيم بن زيادة to Constantinople to take measures against a fraud who had himself made metropolitan of the diocese of Erzerum (cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, pp. 66-67).

(66) In the 1640ies metropolitan ارميا of عكار was sent by patriarch افثيميوس الصاقزي to Moldavia where he died (cf. Ms. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies, B 1227, p. 70).

(67) In 1670 نكطاريوس مطران صور وصيدا set off for Moscow to ask for alms on the behalf of patriarch مكاريوس بن الزعيم (cf. Carsten-Michael WALBINER, "The second journey of Macarius Ibn az-Za'Óm to Russia (1666-1668)", in: **روسيا وارثوذكس الشرق** ، البلمند ١٩٩٨ ، ص. ١٠٩).

(68) On the role played by the bishops in the field of culture see WALBINER, "Bishops and Metropolitans".

خصائص اللاهوت المسيحيّ العربيّ

الأب د. ميشال نجم
جامعة فوللِر

مقدّمة

إختلف المؤرِّخون اختلافًا شديدًا في شأنِ التراثِ اللاهوتي المسيحي الشرقي. وهذا الاختلافُ يعودُ إلى أسبابٍ عديدةٍ، من أهمّها: زمن استجلاءِ مصادرِ هذا التراثِ ومخطوطاته، ومدى إدراك المؤرِّخين لوجوده، ومعرفتهم بنصوصه، وكذلك موضوعية العائدين إليه دراسةً وتفهّمًا واكتناهًا في جميعِ معطياتِه التاريخيةِ والثقافية.

فمنهم من جَعَلَ القدّيسَ يوحنّا الدمشقي (٦٧٥–٧٤٩) خاتمَ المتكلِّمين في الشرق،[١] فاضمَحَلّ، في رأيِهِم، الكلامُ من بعدِهِ منتقلاً إلى الغربِ ومتَّخِذًا السكولاستيكيةَ منهجاً، حتى أنَّهم جعلوا الدمشقي نفسَه مدرسيًا اسكولاستيكيًّا مُمَهِّدًا للفلسفةِ المسيحيةِ الأرسطيةِ التي سادت الغربَ في العصرِ الوسيط.[٢]

ومن المؤرِّخين مَن ظنَّ أنَّ الشرق وقع تحت تأثير الحضارة اليونانية، وأن علمَ الكلامِ في الشرقِ ينحصرُ في من كتبَ باليونانية دون سواها. وبذلك سلَخوا المتكلّمين الشرقيين عامّة والأنطاكيين خاصّة عن مجتمعِهم المشرقي، وجعلوهم متكلّمين إغريقيين.[٣]

وهناكَ من جهلَ وجودَ متكلّمين ناطقين بالعربية وبالسريانية–الآرامية فأسقطَ من التاريخِ تراثًا ضخمًا من علمِ الكلامِ المسيحي العربي والسرياني، الذي تألّقَ وبرزَ بسببٍ من المتكلّمين الكبار في تاريخِ المسيحيةِ المشرقية عامّةً، وفي تاريخِ المسيحيةِ الأنطاكيّةِ خاصّةً.[٤]

وهناك من أنكرَ على المتكلِّمين العرب الأصالةَ، بحجةِ أنَّ المتكلِّمين العربَ ما أقاموا علمًا كلاميًا خاصًّا بهم، ولم يهتمّوا إلاّ بجمعِ مؤلَّفاتِ المتكلِّمين اليونانيين والتعليقِ عليها. لذلك عدَّهُم الكثيرون سَلَفيّين،(٥) أي إنهم ساروا وراءَ نقلِ الآباءِ اليونانيين الذين سبقوهم بقرونٍ وعززوا كلامهم وقوّوه.

والحقُّ أنَّ آباءَ أنطاكية لم يكونوا أغارقةً وإن كتبوا باليونانيةِ أحياناً،(٦) بل كانوا من أهلِ البلادِ يكتبون وينطقون بلغةِ الحضارة. فمنهم من نطق بالسريانية—الآرامية واليونانية، ومنهم من نطق بلغاتٍ ثلاث:

—السريانية—الآرامية

—العربية

—اليونانية.(٧)

وإن هؤلاء كانوا من ألمع المتكلّمين في عصرِهم وأقدرِهم علماً باللاهوتِ والكلامِ المسيحي وأقواهم استبسالاً في الدفاعِ عن الإيمان القويم. كلامُهم صورةٌ ناطقةٌ عن إيمانِهم المتفاعلِ مع بيئتهم الشرقية الآرامية والعربية. **وتُنبئنا مؤلفاتُ المتكلّمين العرب أن يوحنّا الدمشقي لم يكن خاتمَ المتكلّمين في الشرق، بل كان محطةً جديدةً في تاريخِ الكلامِ المسيحي حفرت أثرها في الفكر الإسلامي،**(٨) انتقل الكلامُ عبرَها إلى الإفصاحِ عن حقيقةِ السرِّ المسيحي ببراهين جديدة وبمنافحاتٍ متعددةٍ دفاعًا عن الإيمان تجاه ما ظهر في رسالة النبي العربي، وذلك بأساليب مبتكرةٍ تنمُّ عن نزعةٍ كلاميةٍ تهدفُ إلى نقلِ الإيمانِ المسيحي نقلاً دقيقا.(٩)

لذلك لا بُدَّ من التعرُّفِ إلى بيئتهم وتراثِهم حتى نُدركَ أهمّيّةَ القرينةِ التاريخيةِ لِما كتبوه في أسفارهم ولِما تركوه من أثرٍ في الحضارةِ العربية. وهذه المعرفة ضرورية لمؤرِّخي الفكر العربي، إذ يُعيدون على ضوء هذا التراث تفسيرَ الفكرِ العربي الديني والفلسفي. وشواهدُ هذه الآثارِ الأدبيةِ تضافرَ على إبرازِها العديدُ من الباحثين والمؤرخين والمُحققين(١٠) الذين قصدوا في سبيلِ أهدافِهم الأديارَ والمؤسساتِ ودورَ

العلمِ والمتاحف، وتصفَّحوا المخطوطاتِ المسيحيةَ القديمةَ وأشبعوها درسًا وبحثًا وتحقيقا. منهم من وضعَ فهارسَ لأشهرِ خزائن الكتبِ العربية، ومنهم من درس المخطوطاتِ وحقَّقها ونشرها وعلَّق عليها. ولكنَّ مَواطنَ اللاهوتِ المسيحي الموضوع بالعربية لم يبرزها العلماء حتى الآن بطريقةٍ تركيبيةٍ تأليفيةٍ لنعرفَ رؤيتَهم الواسعة.(١١)

ودارس تاريخِ المسيحيةِ الأنطاكيّة ينكشفُ له تراثٌ يُحقّقُ مفهومَ الكلامِ المشرقي الأصيل،(١٢) ليفرغَ أخيرًا إلى رفع لواءِ انتمائه الراسخ إليه على أعلى ساريتِه والاعتزازِ بأغنى معطياتِه التاريخية واللاهوتية. فالمسيحيةُ المشرقية المتعددة العائلات بين أهلِ أنطاكية خاصة والمشرق عامة، ومَنزلتُها من الكلامِ العربيّ الشاملِ أنّها اتخذت عواملَ ارتبطت بتشكيلِ الإرثِ العربيّ من أهمّها:

التاريخ

إنّ وحدةَ التاريخِ تُنشِىءُ تأصُّلاً يُفْضي إلى الاعترافِ بالمساهماتِ المسيحيةِ في بناءِ الثقافةِ العربيةِ، ويَخرجُ بحقيقةٍ ثابتةٍ هي أنّ المسيحيين العربَ مشارقةٌ عايشوا الأحداثَ ولزموا الأرضَ والتراث. فالتاريخُ الشرقي معرضٌ لكلِّ ما اتّسع لهم من حضارةٍ وتراثٍ.

الانتماء المشترك

يُضْفي الانتماءُ المشتركُ إلى التراثِ الكلامي والفلسفي على أبناءِ الأمّةِ المشرقية وعيًا حيًّا يضعُ الجميعَ في بوتقةٍ تاريخيةٍ ووجوديةٍ واحدةٍ يَنْصَهِرُ فيها كلّ أبنائها في فكرٍ واحد متعدِّدِ الوجوه والمفاهيم.(١٣) ولذلك، مهما تكاثفت عواملُ الطمسِ على العصفِ بهذا الانتماءِ المشترك، يبقى الوعيُ التاريخي الردَّ الفاعلَ عليها، فتظل ترجمتُه المعيوشةُ استمرارًا للتاريخِ وتثبيتًا له.

اللغة العربيّة

هي محورٌ للفكرِ واللاهوتِ العربيّ، لانّ اللغةَ وسيلةُ الفكرِ والتعبيرِ، وبدونها ينْقَطِعُ الإفصاحُ عن الفكرِ والإحساسِ والإيمان. فالعربُ المسيحيون أبلغوا بشرى إيمانِهم بها، فكانوا أسيادًا عظامًا فيها. فقد ارتبطت العربيةُ ارتباطًا مباشرًا بنشاطِهم الفكريّ والفقهيّ، فتساوقت ومصطلحَ إيمانِهم، فأغنوها أيّما إغناءٍ، وحازوا قصبَ السبقِ في تطويرها وإنمائها. ولا ننسى المفردات المسيحية السريانية والعربية التي انتشرت بين عرب الجاهلية تحت تأثير المسيحية،(١٤) وقد ورد عدد كبير من هذه الألفاظ في القرآن الكريم وفي النصوص الإسلامية الأولى.(١٥)

التراث المشرقيّ

إنّ الآراءَ والمفاهيمَ والأنماطَ الحضاريةَ المشرقيةَ المُتَنَاقَلَةَ جيلاً بعد جيلٍ في تفاعلٍ وتبلوُرٍ، هي معطياتٌ تاريخيةٌ يرتفعُ بنيانُها في محاولاتٍ تتجدّدُ أبداً، لكنّ حلقاتِها تُعْقَدُ في تيّارٍ حضاري واحدٍ، مهما تعددت طرائقُ التفكيرِ والمُعْتَقَدِ والمفهوم. والباحثُ يرى أنّه قد برزَ تراثٌ عربيٌ بَذَرَ في التاريخِ البشريّ بذارًا يانعةً كانت المظهرَ العلميّ والأدبيّ والاجتماعيّ لرؤيةٍ تُلْهِم وتَتَوهج.(١٦) لقد برزت في هذه الأمّةِ شخصياتٌ مسيحيةٌ طبعت التراثَ العربيّ بطابعِها الخاصّ وأطلقته في اتّجاهٍ حضاريّ مُبْتَكَرٍ.(١٧)

ومن حسناتِ هذه الأبحاث إبرازُ الأدبِ المسيحي العربي الذي يقومُ على نقلِ الكتابِ المقدسِ إلى العربية وتفسيرِه وتأريخِ حوادثِ الكنيسةِ وتدوين مصنَّفات المنافحة وكتبِ التلاوةِ والشرع الكنسي وسيرِ القديسين وغيرها. وبذلك لا يبقى التراثُ المسيحيُ العربيُ سراجًا تحت مكيالٍ أو كنزًا مخفيًا في المكتبات، بل يُصبحُ منارةً لأهلِ أنطاكية وطنًا ومهجرًا وللعالمِ أجمع. وهذا التراثُ المتراكمُ في مكتباتِ الكنيسةِ

على مرِّ العصورِ حصيلةٌ غنيةٌ وافرة من فكرٍ واختبارٍ وعيشٍ للمسيحيةِ في تفاعلِها مع الفكرِ الساميّ والفلسفةِ اليونانية. فالمسيحيون العرب، فضلاً عن انتفاعهم بالخصائصِ العامّةِ القائمةِ في اللغاتِ الأخرى من سريانيةٍ ويونانيةٍ وقبطية، أعلوا كلامًا مثّلَ دورًا طليعيًا في الفكرِ المشرقي، فجدّدوه كابرًا عن كابر، وكأنّ تراثَهم أمسى مرجعًا يُحتذى في تاريخِ الفكرِ المشرقي.

ففي تاريخِ هذه الكنيسةِ الطويلِ وفي أرضِها الممتدةِ من الشرقِ الأوسط حتى بلادِ فارس والهند، لا بل حتى بلادِ الشرق الأقصى شرقًا(١٨) وبلاد الكرج شمالاً، ساد فكرٌ لاهوتيٌ وعى واضعوه انتماءهم الحضاريّ والثقافي في كلِّ المقوماتِ التاريخيةِ والثقافية. لقد تضافرَ على رفعِ هذا الكلام عاليًا أئمّةٌ ساهموا في صياغةِ الفكر الفلسفي والعلمي واللاهوتي في بلادِ العربِ وغيرها قبلَ الإسلامِ وبعده. فما من عاملٍ تاريخي أو ثقافي أو انتمائي يُوقِفُ المتكلِّم المسيحي عن أنْ يأصُلَ في الكلامِ المسيحي، تمامًا كما يأصُلُ من هو بغيرِ العربية متكلِّمٌ.

ولأننا ممن يقولون بعلمٍ كلاميّ مبدع، بحجةِ أنَّ علمَ الكلامِ لا يقومُ إلا على أساس إرثِ الأقدمين وتقديمه في السياق التاريخي بطريقة مبتكرة، فهو بناءٌ يرفعُ مداميكَه علماءُ الكلامِ جيلاً بعد جيل. ولنا ملءُ اليقين أنَّ مساهماتِ المتكلِّمين المسيحيين العرب لها خصوصيّاتٌ لا نجدها عند غيرهم. **ففي هذا المبحث سنرى أنَّ المتكلِّمين العربَ أفادوا من حكمةِ سابقيهم وتَعَقُّلِهم، لكنَّهم رفعوا بناءَ هذا العلمِ في أسلوبٍ مبتكرٍ لقضايا عاصروها وتفاعلوا معها في عالمِهم المشرقي، فكانوا لهم الأثرَ التامَ الذي اقتصّوه في علمِ الكلامِ العربي وفي الفلسفةِ العربيةِ بمجملها.** فالبحثُ المقارن لإنتاجِهم الكلامي وإنتاج علماءِ الكلامِ العرب، الآخرين والفلاسفة العرب، يثبتُ أنَّهم الباعثون على نهضةِ علمِ الكلامِ في الفكرِ المشرقي عامةً وفي الفكرِ العربي خاصةً، والدافعون إلى استخدام المصطلحِ الفلسفي والتفكير المنطقي في تفسيرِ مواضيعِ النقل، وإلى نشأةِ الفكرِ الفلسفي العربي.

إنّها لخدمةٌ تؤدّيها الكنيسةُ للعالم، إن نقلت هذا الفكرَ إلى الإنسانِ المعاصر. فالواجبُ يقتضي نشرَ التراثِ وترجمتَه إلى اللغاتِ الحيةِ وعلى الأخصّ إلى الإنكليزية. إنَّ هذه الآثارَ الأدبيةَ التي كتبها علماءُ الكلام الناطقون بالعربية يجب تلمُّس فكرِها كوحدةٍ أدبيةٍ متكاملة، فيدرك الناسُ جوهرَ كلامِهم ومقوماتِه كما أدركوا جوهرَ المتكلمين باليونانية واللاتينية. والوسيلةُ الأخرى الناجعةُ هي مقابلةُ التراثات بعضها ببعض لنرى خصائصَ كلٍّ منها، فتنفتح بصيرةُ القارئ على أسمى ما في كلٍّ منها، فتستضيء بتلك الحكمِ العجيبةِ في فكرِ المسيحية. وهذه المقابلةُ واجبٌ لا مفرَّ منه تدعو إليه تلك العودةُ إلى أصولِ الفكر، بحيث يتجاوب مع حاجةِ تكوينِ الفكر اللاهوتي المتماسك. واستجابةً لهذه الحاجةِ في وجوبِ المقابلةِ يجب على الباحثين أن يأخذوا على عاتقِهم درسَ الفكرِ السرياني والفكر اليوناني المسيحي الساميّ ليروا الأواصرَ التي تشدُّ التراثات المنتمية إلى عالمٍ ساميّ واحد. ولا يخفى أيضًا ما لهذه التراثات من أهميةٍ في تاريخِ الفكرِ المسيحي الإسلامي، إذ إن علماءَ هذه التراثات كانوا جادّين، بتفهمٍ وإخلاصٍ، في إقامةِ أصولِ المنافحةِ الكلاميةِ وفي خلقِ مناخِ الفكرِ الفلسفي العربي.

أمّا في هذا البحثِ فسنكتفي بإظهارِ هذه اللمحةِ الخاطفةِ عن خصائصِ اللاهوتِ المسيحي العربي، وهي مجرّدُ خطوةٍ أولى في هذا المضمارِ الواسع. لقد أردتُ من هذا المبحثِ أنْ أوضحَ علمَ الكلام كما جاء عند المتكلِّمين العرب بطريقةٍ جديدةٍ تربطُ كلامَهم بتراثِ العالمِ العربي. ولا هدفَ لي من كلِّ ذلك إلاّ بلوغ الحقيقيةِ الروحيةِ والتاريخيةِ والأدبيةِ الخالصة. وثمّةَ ميزاتٌ في الكلامِ ستشعّ في دراساتِ غيري من باحثين يُمحِّصون معدنَ الفكرِ العربي، ويعجمون عودَ علم الكلام. ولتقدير خصائص هذا اللاهوت ينبغي أن نفطن أوّلاً إلى الوجود المسيحي العربي قبل الإسلام كأساسٍ للتراثِ المسيحي العربي.

ميزات التراث المسيحيّ العربيّ قبل الإسلام

تاريخياً، دخلت المسيحيةُ بلادَ العرب فجرَ انتشارها، أي ساعةَ حلولِ الروحِ القدس على الحواريين. ففي يومِ امتلائهم من الروحِ كان في أورشليمَ عربٌ اهتدوا إلى صراطِ الإيمانِ القويم، على حدّ ما جاءَ في الكتاب.[١٩] كما أن الرسول بولس، فور اهتدائه في دمشق، لم يصعد إلى أورشليم ليلقى مَنْ تَقَدَّمَهُ من الرسل، بل ذهب من ساعته إلى العربية، ثم عاد إلى دمشق. وبعد ثلاث سنوات صعد إلى أورشليم.[٢٠] فالمسيحيةُ الناطقةُ بالعربيةِ وكذلك بالسريانية –الآرامية من، قبل تاريخٌ يتّصِلُ بالدعوةِ المسيحية[٢١] في جزيرةِ العربِ قبلَ بزوغ الإسلام بقرونٍ ستة،[٢٢] ويتعايشُ بعد ذلك مع الإسلام تعايشًا طويلاً عبْرَ المحجّةِ التاريخيةِ للتّفاعُلِ كلاميًّا بينهما، تعايشًا أخرج كلامًا مميَّزًا في تاريخ الفكر الكلامي المسيحي.

الوسط التاريخيّ

إنَّ تأثيرَ المسيحيةِ على الجزيرةِ العربيةِ كان كبيراً، لانّ العديدَ من القبائلِ غير المسيحيةِ شكَّك في التوثُّنِ وفي مادّيّته، حتى أمست الصنميةُ على وشكِ الانحلالِ في عددٍ من نواحي الجزيرة. **ولا ريبَ في أن للمسيحيةِ الدورَ الفعّالَ في توجيهِ الفكرِ العربي إلى الوحدانيةِ والتنزيهية، والى رفع خلقِ الإنسانِ العربي إلى القيمِ الروحيةِ والمناقبية.**[٢٣] لقد أنجبت المسيحيةُ العربيةُ قبل الإسلامِ تراثًا عريقًا وأدبًا ذا رفعةٍ وفكرًا جديدًا في العالمِ العربي.

اللغة والكتابة:

عرفت اللغةُ العربيةُ تطوُّرًا كبيرًا في تاريخِها، فكانت متعددةَ الأشكال، كثيرةَ اللهجات، إلى أن سيطرت اللغةُ القَرَشيّةُ الفصحى فوحّدت كلَّ شيءٍ تدريجاً.[٢٤] فالمنقوشاتُ العربيةُ المتبقيّة[٢٥] تُثبتُ أنَّ اللغةَ كانت متطورة، وإنْ كانت الكتابة الكرشونية[٢٦] سائدةً بين العرب. وهذا التطوُّرُ ساهم في استخدامِها كلغةِ التلاوةِ في العبادةِ والشعائرِ المسيحية.[٢٧] إنَّ الخطَ النَّبْطِيّ تطوَّر حتى أخذ صيغتَه النهائية في البيئةِ

المسيحية.[٢٨] **فلعلّ المسيحيين العرب هم الذين ساهموا في نشرِ الكتابةِ العربية.** فكثير من المنقوشاتِ العربيةِ كُتِبَ على أبوابِ الكنائس.

الشعر المسيحيّ العربيّ:

تفوَّقَ العربي في ميدانِ القريض، فكان الشعرُ عنده التعبيرَ الفذَّ عن أفكاره. ورغم تفاوتِ اللهجات، فالقصيدةُ كانت تُحفظ وتُتلى دون أن تُكتب، لانّ المشافهةَ كانت الوسيلةَ التعبيريةَ عن التراثِ الفكري العربي. ولأنَّ المكاتبةَ لم تكن لغةَ القلب،[٢٩] **فالشعرُ الذي أنشده الشعراءُ المسيحيون العرب هو من نفائسِ الجزالةِ على مفرقِ الضاد.** فما خرجت به قريحةُ الشعراء العربِ المسيحيين يعكسُ صورةَ ما عاشه المسيحيون العرب في عبادتِهم وصلواتِهم.[٣٠]

الأدب المسيحيّ الدينيّ:

يفترضُ العديدُ من العلماءِ والمؤرِّخين وجودَ **ترجماتٍ عربيةٍ للكتابِ المقدّس والنصوصِ الطقسية،** لانّ علماءَ الفقه المسيحي كانوا كثيرين، ولأنّ الحاجةَ الدينيةَ اقتضت نقلَ نصوصِ الكتابِ إلى لغةِ الشعب. ومنهم من يؤكِّدُ وجودَ هذا الأدبِ الديني استنادًا إلى معلوماتٍ تاريخيةٍ ثابتة. وهذا الموضوعُ تناوله الدكتور عرفان شهيد[٣١] وكذلك الأب سمير خليل[٣٢] بحثًا وتفسيراً، ناقلين الشواهدَ والبيِّناتِ التاريخية التي تُنبىء بوجودِ هذه النصوصِ قبل الإسلام.

هذا الأدبُ المسيحي كان من نتاجِ التلاوةِ الكنسيةِ وقراءةِ الكتابِ المقدس، وكذلك من أدبِ **شعراءِ المسيحية كما عبَّروا عنها في حياةِ كنائسِهم وعبادتِهم في الجزيرةِ العربية وجوارِها.** فطابعُ هذا الشعرِ يُبرزُ نفسَه لا في مصطلحٍ فلسفي ولكن في قالبِ حياتِهم اليوميةِ وشعائرِ عبادتِهم ونمط حياتِهم في الجزيرة. وفي الأديارِ كان أهلُ الزهدِ محاطين بأهلِ البادية. فكان العربُ يشاركون الرهبانَ في إقامةِ الصلوات، إلى حدٍّ أنَّ إقامةَ

الصلواتِ بالعربيةِ أصبحَت حاجةً ماسّةً لكثرةِ تردُّدِ العربِ على مصلّى النسّاك.

والقصص الدينية العربية مثّلت الحياة العربية المسيحية في الجزيرة في شتّى وجوهها، فتحدثت عن الحياة بجميع عناصرها الروحية والإنسانية. والقصّاصون المسيحيون كثيرون، لكن لم يصلنا سوى بعض من أسمائهم، كتميم بن أوس بن خارجة الداري (ت ٦٦٠) وأخيه نعيم الداري، والأسود بن سريع بن حمير بن عبادة بن النزال التميمي السعدي وغيرهم.[٣٣]

أمّا الشعر الديني فهو وجداني عاطفي، ينبع من نفس الشاعر وحواسّه ودخائله الروحية والفكرية. وللمسيحيين العرب شعر كثير غنيّ بالخبرة الروحية المتولِّدة في النفس إزاء الحقيقة الإلهية وحقائق النفس والوجود وأحوال العبادة والشعائر الدينية والحجّ في القليس[٣٤] وحياة المتعبدين والرهبان وسير الاستشهاد.[٣٥] فجاءت قصائدهم خواطر تتجمّع فيها إحساسات الشاعر وخبرته الروحية لتكون عبرة تنقل إيمانه بالبعث والحساب ويوم الدين.[٣٦]

لم يترك المسيحيون العرب لنا آثارًا كتابيةً كثيرةً تدلُّ على مدى اشتغالِهم بعلم الكلام، غير أنَّ أثرهم واضحٌ في إدخالِ الفكرِ المسيحي والمصطلح الديني إلى الفكر العربي وإلى النصوص الإسلامية. على أن بذار التراث الكلامي المسيحي العربي لم تينع إلا في العصور الإسلامية، فانفرد هذا التراث عن سائر التراثات واللغات في مذاهبه وفي محكم فصوله. ولتخيُّر ما اختصّ به هذا التراث لا بدّ من أن ندرس مناحي علم الكلام وماهياته.

مناحي علم الكلام المسيحيّ العربيّ وماهيّاته

بعد أن ظفرَ الإسلامُ بالسيطرةِ على بلدان الشرقِ الأوسطِ انطلق يوجِّه جهودَه نحو تعريبِ أبناء الشرق، فأخذت معالمُ الشعوبِ المختلفةِ تذوب في بوتقةِ الإسلام. ولمّا

لم يكن للعرب، حين حلُّوا الأمصارَ التي فتحوها، تراثٌ حضاريٌّ قويٌّ، فقد أخذوا يتعلّقون بحضارةِ الأممِ المستعربةِ ويتفاعلون معها، فنمت حضارةٌ عربيةٌ ضخمة. فالنواةُ التي نمت منها شجرةُ الفكرِ العربي كانت جذورُها متأصلةً في ثقافاتِ العهودِ المسيحيةِ السالفةِ من سريانيّة وروميّة. وهكذا لم تكن الثقافةُ العربيةُ قائمةً على جسمٍ فكريٍّ واحدٍ، أو على ثقافةٍ محليةٍ واحدة، إنما كانت شاملةً لغنى ثقافي وافر. فتاريخُ المنطقةِ حافلٌ باللغاتِ والثقافاتِ المتعددة، من سريانية[٣٧] ويونانية وفارسية وغيرها، التي انصهرت في البوتقةِ العربية. ففي سوريا تعلّق المفكِّرون والأدباء، ومعظمُهم من المسيحيين، بالحضاراتِ المتعددةِ الوجوه التي سادت الشرقَ الأوسط فتأثّروا بها،[٣٨] فكانوا مهرةً في النقل[٣٩] وأظهروا قابليةً فائقةً في تمثُّلِ الحضاراتِ وصَهْرِها.[٤٠] فالشجرةُ الفكريةُ التي نمت في الأرضِ الآرامية–اليونانية أينعت ثمارُها في ظلِّ الحضارةِ العربية.

وإذا ما أشرنا إلى ما كان عند العرب من طبٍّ وفلسفةٍ وعلومٍ فلسنا نقول إنّ هذه العلومَ عربيةٌ خالصة، بل نقصد أنّها تبوتقت في الثقافةِ العربية.[٤١] أكثرُ هذه العلومِ كُتِب فيما بعد بالعربيّة، إلا إنّ قسمًا منها كُتب باليونانية والسريانية،[٤٢] تمامًا كما حدث مع الكثيرين من المتكلمين الأنطاكيين الذين كتبوا إمّا باليونانية أو بالسريانية، وعلى هذا النحو نقولُ إنّ كتاباتِهم جاءت متفاعلةً مع الثقافة العربية.

مناحي الأدب المسيحي العربي

وللأدب المسيحي العربي ميزاتٌ كثيرةٌ ترجِّح الميزاتِ القائمة في الآدابِ المسيحية المختلفة، وهي أنّ إرثَ المتكلّمين العرب جاء نسقًا مع الحاجة الروحية والفكرية وقَدْرًا مع الدواعي الحياتية التي واجهت الكنائس في الشرق. لقد اجتمع لهذا التراث الميزاتُ العامّةُ التي برزت في السريانية واليونانية واللاتينية، ناهيك بأصالةِ الكلامِ العربي

مسيحيًا كان أم إسلامياً، فساد الشرقَ العربي ردحًا من الزمن، وما زال أثرُه قائمًا حتى يومنا هذا.

ينقسم الأدب المسيحي العربي إلى ثلاث فئات:

١. الأدب الديني المترجَم.[٤٣]

٢. الأدب الديني الموضوع في العربية.

٣. الأدب الدنيوي المترجَم والمدوَّن.

على أنّ السموّ الذي ينتسب إليه المسيحيون السريان والعرب يتجلّى في الأدبِ الديني الموضوعِ في العربية، إذ يُبرزُ الغنى اللاهوتيَّ ويُفصِحُ عن فرادةٍ كلاميةٍ لم يعرف لها الفكرُ المسيحي مثيلا. فالمسيحيون الناطقون بالعربية ظلّوا يجودون على أهلِ عصرِهم بمسائل علمِ الكلام[٤٤] ردحًا من الزمن، وعلى الأخصّ في العصرين الأموي(٦٦٠– ٧٥٠) والعبّاسي (٧٥٠– ١٢٥٨)، يدافعون عن المعتقدِ القويم، ويُثبتونه بفيضٍ من الأدبِ الرفيع، حتى غدا إرثُهم مرجعًا للكلامِ المسيحي العامّ.

فهم من أبرزِ علماءِ الكلام، لأنّهم استطاعوا أن يصوغوا وينظموا الإلهياتِ كاشفين الغنى العقدي والروحي للإيمانِ الحقّ، وأن يُفصِّلوا بإحكامٍ كلامَ المتكلّمين، فكانوا أدلّةَ الإيمان القويم. إيضاحًا لهذا الكلامِ سنُثبت بعضَ خطوطِه العريضة علّنا نتلمّسُ بعضًا مما تكلّموا عليه في أبحاثِهم. وقمنا أحيانا بمقابلة ما تكلّموا عليه مع ما قاله علماءُ الكلام المسلمون، لأنّ كلامَ هؤلاء يجب أنْ يُقرأ على ضوءِ ما كتبه المتكلّمون المسيحيون في اللغاتِ التي سادت الشرق وعلى الأخص السريانية واليونانية ومن ثَمَّ العربية. حتى أنّ المشككين في تلك العلاقةِ بين الكلامين المسيحي والإسلامي اعترفوا بوجود توازٍ ما بينهما.[٤٥]

قوام علم الكلام العربي

يبحث علمُ الكلام[٤٦] (أو الالهيات، أو العلم الإلهي، أو الفقه، أو الربَابيّة) في

ذاتِ اللهِ وصفاتِه، وفي أحوالِ الممكناتِ والخَلقِ والتجسدِ وتألُّهِ البشرِ والمَعادِ والآخرة،[٤٧] وفي الأحكامِ الشرعيةِ والخُلقيةِ والاجتماعية، ويقوم على الكشفِ الإلهي والتجربةِ الروحيةِ والتأمل، وعلى النقلِ المُكتَسَب من السلفِ، والدفاعِ عن العقائدِ الإيمانية بالأدلّةِ المختلفة.[٤٨] والمتحدِّثُ بهذا الكلام يُسمَّى المتكلم أو الربّاني أو اللاهوتي أو الفقيه. إنَّه علمٌ يتحدثُ به كلُّ من سار على دربِ الإيمان، وعملَ بأحكامِه، واهتدى إلى الله تقرُّبًا[٤٩].

إرث المتكلّمين المسيحيين العرب يأخذ بُعدين:

أ) بُعد الخبرة والإشراق

إنَّ إرثَهم لا يُفهمُ إلا إذا أدركنا أنّهم تكلّموا بالخبرةِ أوّلاً وأثبتوا بالسمعِ والبصرِ ذلك التصديق بالإيمان الذي هو وراء العلم[٥٠]، ومن ثَمَّ استندوا إلى العقلِ ومبادئه لإثباتِ أحكامِه. فصفاؤهم العقدي إنما كان سعيًا إلى إبرازِ الرؤيةِ الروحيةِ وما جاءت به بشارة يسوع الناصري وما تنزّل على الأنبياءِ والرسل.[٥١] فعلمُ كلامِهم لا يُفهمُ إلا كترجمةٍ لخبراتٍ روحيةٍ حميمة،[٥٢] ولتفاعلٍ عميقٍ مع كلِّ من سبقهم من أهلِ النقلِ في هذا المضمار. لقد سَمَوا حِسًّا وعقلاً، وتذوّقوا الروحانيةَ المشرقيةَ الصافية، وأدركوا الحضورَ الإلهي في العالمِ والكون، فعرفوا كيف يتحدثون عن خالِقهم. فعلمُ الكلامِ وعيٌ لحضورِ الله وتتلمذٌ له في كلِّ شيء. من هنا جاء البرهانُ السمعي أو البصري للدلالةِ على صحّةِ الإيمان.[٥٣]

فلو تحرَّك علمُ الكلامِ في دائرةِ العرفانِ المنطقي المجرَّد، لانفصل هذا العلمُ عن مصدرِه فصار كلامًا لا حياةَ فيه ولا قبسًا من نورِ الله. يقول ثيودوروس أبو قره (٧٥٥– ٨٢٩) أسقف حرّان : "إنَّ النصرانيةَ حكمةٌ إلهيةٌ يجهلُها عقولُ حكماءِ العالم. ولأنَّ غايةَ أولئك أن يظهروا أنَّ حكمتَهم هي غايةُ الحكم، سمّوا النصرانيةَ

حمقًا لمخالفتِها حكمتَهم."[٥٤] إنَّها الحكمةُ الحق التي لا حكمة وراءها. ولا شكَّ في أنَّ المتكلمين العرب ميّزوا بين الحكمةِ الأرضيةِ النفسانية والحكمةِ الروحيةِ التي لا يفهما النفساني.[٥٥-٥٦]

ب) بُعد العقل واستدلاله

إنَّ إرثَهم يقومُ إذًا على الاقترابِ من الحقِّ واكتسابِ المعرفةِ الحقيقيةِ واستنارةِ البصيرةِ الإلهيةِ بالإشراق الإلهي. يقول القدّيس يوحنّا الدمشقي في مطلعِ كتابه "منهل المعرفة" عن العرفان: "إننا لا نُجلُّ شيئًا كالمعرفة، لأنها نورُ النفس الناطقة. وما يخالفُها، أي الجهل، هو ظلام. وكما أنَّ الظلامَ غيابُ النور، كذلك يكون غيابُ المعرفةِ ظلامًا للعقل. والجهلُ خاصٌّ بالكائناتِ اللاعقلية، أما المعرفةُ فخاصّةُ أهلِ العقل. لذلك فإنَّ من له بالطبيعةِ ملكة المعرفة والفهم، لكنه لا يملك المعرفة، فإنَّ واحدًا كهذا، مع أنَّه ناطقٌ بالطبيعة، فهو بالإهمالِ واللامبالاةِ أدنى من الكائناتِ العقلية... فالمعرفةُ الخاطئةُ، رغم أنَّها معرفةٌ لشيءٍ غيرِ موجود، هي جهلٌ أكثر منها معرفة."[٥٧]

ولكي يصل العقل إلى المعرفة لا بد له من أن يختبر طبائع الكون انطلاقًا من الحواسّ. لذلك يقول ثيودور أبو قرة، تلميذ يوحنا الدمشقي:

"أقول: إنَّ لنا عقولاً باطنة، وحواسًا خمسًا خارجة، أعني نظرًا بالعين، وسمعًا بالأذن، وشمًا بالأنف، ومذاقًا بالفم، ومجسّةً باليد وفي غيرها من الأعضاءِ الجسدانية. وأقولُ إنَّ العقلَ بهذه الحواسّ، يُدركُ معرفةَ أجزاءِ طبائعِ هذه الدنيا التي تُرى وتُجسّ أولا."[٥٨] ثم يستنتجُ من الإستقراء هذا بأنَّه "يُمكنُ لعقلي أن يعرفَ أيضًا أشياءَ باطنة لم يحس معانيها بعينها البتة، جزءًا ولا غير جزء ولكنه يستدلُّ عليها من آثارِها، ويعرفُ صفتَها من فعلِها... عرفت أنَّه يمكنُ للعقلِ، من مثل معرفتِه على هذا الوجه ما علم من كمال أنواع الأشياء، معرفة الخالق."[٥٩]

استخدم المتكلِّمون العرب البرهانَ العقلي لإقناعِ الخاصةِ والفلاسفة[٦٠] والعلماءِ

بالفكر الديني. فكان استخدامُ العقلِ معيارًا لتقريرِ العقائد الدينية وإثباتًا للحقّ أو نفيًا للباطل. لذلك شدَّد الجاثليق أبو الفرج عبد الله بن الطيب (ت ١٠٤٣)(٦١) على أنَّ البرهان اشرف من المعجز، لأنَّ البرهانَ يوصلُ إلى تثبيتِ صحةِ المُعجز، ولأنَّ البرهانَ دليلٌ عقلي، والمعجز دليلٌ حسيّ. وبما أنَّ العقلَ اشرف من الحس"(٦٢) فالبرهانُ إذًا هو أشرفُ من المعجز. يقول "فقد بان أنَّ البرهانَ دليلٌ يقطع بالعلمِ وهو للخواص، والمعجز دليلٌ يقطعُ بالحس، وهو للجمهور. والدليلُ على أنَّ العلمَ أشرفُ من المعجز، من الكتاب، قول فولوس الرسول المنتخب السماوي، عند قوله: "رتَّب الله في البيعةِ السليحيين أولا، وبعدهم الأنبياء، وبعدهم العلماء، وبعدهم الذين يصنعون المعجز، وبعدهم الذين يشفون المرضى، وبعدهم أصحاب اللغات." ومن هذا الدليل يُعلم أنَّ العلمَ اشرفُ من المعجز... المعجزُ يوجدُ في مكانٍ مخصوص، وزمانٍ مخصوص، وأمّةٍ مخصوصة. فإذا زال ذلك المكان، وذلك الزمان، وتلك الأمّة، زال المعجزُ بزوالِها. والبرهانُ موجودٌ في كلِّ مكانٍ وفي كلِّ زمانٍ وفي كلِّ أمّة. فالعلمُ والبرهانُ إذًا أشرفُ من المعجز."(٦٣)

ودورُ العقل لا يُحَدُّ في استخراجِ الأمور التي لا تُرى، أي في إثباتِ الثالوث عقلياً، بل تستخرج علم الأخلاق وما نقوى على فعله من الصلاح. لذلك يقول ثيودور أبو قرة: "إنَّ عقولَنا تعرفُ ما نعمة طبيعتنا، وما شقاها في الدنيا، وبنعمة كيانها في الدنيا وشقاها به نستدلُ على نعيمها وشقاها في الدنيا الآخرة."(٦٤)

فلسفة إلهية

إنَّ عمليةَ التوفيق بين الفلسفةِ الإغريقية والدين، التي بدأها المسيحيون منذ بدءِ احتكاكِهم بالعالم الهليني قد انتهت بتعميدِ الهلّينية وليس بهلّينة المسيحية.(٦٥) لقد أقام هذا التوفيقَ المسيحيون الناطقون بالسريانية واليونانية والعربية، ومن ثمَّ أخذهُ عنهم الكندي (٧٩٦– ٨٧٣) والفارابي (ت ٩٥٠) وأكملهُ الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠– ١٠٣٧). تلك الفلسفةُ الإلهيةُ تتميَّزُ عن الماطافوسيقا (علم ما وراء الطبيعة أو

ما بعد الطبيعة)، لأنَّ الماطافوسيقا هو العلمُ الغيبي الذي يتناولُ الوجودَ المُطلق أو الوجودَ بصفتِه وجودًا. فالفرقُ بين علمِ الكلامِ وعلم ما وراء الطبيعة هو أنَّ الأوّلَ يبحثُ عن سرِّ الله كشفًا وإعلاناً، ويستخدمُ العقلَ لتثبيتِ الإعلان، والثاني يبحثُ في الوجودِ بحثًا عقليًا خالصاً(٦٦) دون الاستناد إلى الكشفِ الإلهي .

بعد احتكاكِ المسيحيةِ بالعالم الهلّيني اتّخذت لفظةُ "الفلسفة" معنًى مسيحيًا جديدا. فعرَّفها يوحنّا الدمشقي على هذا النحو: "هي معرفةُ الأمورِ كما هي، أي معرفة طبيعةِ الأشياءِ الكائنة. وهي أيضًا معرفةُ الأمورِ الإلهيةِ والإنسانية، أي المنظورة واللامنظورة. الفلسفةُ هي أيضا دراسةُ الموتِ، طبيعيًا أكان أم إرادياً... وكذلك هي صيرورةُ الإنسانِ مشابهًا لله في الحكمة، أي في المعرفةِ الحقيقيةِ للخير، وفي العدلِ، أي في الإنصافِ بدون محاباةٍ للوجوه، وفي القداسةِ، أي في الخيرِ الذي هو أسمى من العدل، أعني فعل الخير لمن يخطأ إلينا. **الفلسفةُ هي فنُ الفنونِ وعلمُ العلوم. وهي مبدأ كلِّ فنٍ، إذ من خلالها يُستنبَطُ كلُّ فنٍ وكلُّ علم. وهي كذلك محبةُ الحكمة، ولكنَّ الحكمةَ الحقيقية هي الله. لذلك كانت الحكمةُ الحقيقيةُ محبةَ الله.** إنَّها تنقسمُ إلى قسمين: نظريّ وعمليّ. النظريّ ينقسمُ إلى فلسفة وفيزيولوجيا، ورياضيات، والعمليّ ينقسمُ إلى أخلاقٍ وتدبيرٍ بيتي وسياسة..."(٦٧)

هذا التحديدُ يُزيلُ الالتباسَ القائمَ حول تصنيفِ بعضِ المؤلّفاتِ المسيحية العربيةِ ما إذا كانت فلسفيةً أم لاهوتية. إنَّ إتّباعَ الفلسفةِ لا يعني تعقّبًا لجوهرِ الفلسفةِ اليونانيةِ في مفاهيمها واستنتاجاتها، إنما كان استخدامُها واللجوءُ إلى الإقناع الفلسفي يهدفان إلى إثباتِ العقائدِ الدينية والدفاع عنها إزاءَ هجومِ المُنكرين لها. إنَّ الفلسفةَ الحقيقيةَ تعتمدُ على صريحِ العقلِ وصحيحِ النقل، أما الفلسفةُ بمعناها اليوناني فتستندُ إلى العقلِ دون النقل. ولذلك يجب أنْ لا نُغفِلَ الهوةَ العميقةَ القائمة، والتباعدَ الكاملَ بين علمِ الكلامِ المسيحي الابائي الأصيل، وبين من بنى علم الكلام على الفلسفةِ اليونانيةِ عامّةً وعلى فلسفةِ أرسطو خاصّةً، ومفهومه لما وراء الطبيعة.

أمّا استخدامُ المُصطلحِ الفلسفي لشرحِ المسائلِ الدينية فكان قد شاعَ قبلَ المتكلِّمين العرب بقرون، ووصلَ مع يوحنا الدمشقي إلى دقّةٍ متناهيةٍ في التحديد. فأخذت هذه المصطلحاتُ الفلسفيةُ محتوًى خاصًّا ومتعدِّدًا في الكلامِ المسيحي. وهذه المصطلحاتُ مثّلت دورًا مهمًّا في تطوُّرِ الفكرِ العَقَدي المسيحي، على مثالِ "الطبيعة" و "الجوهر" و"الأقنوم" و "المتأقنم" و "اللامتأقنم" وغيرها. والفصولُ الفلسفيةُ التي وضعها يوحنّا الدمشقي تدلُّ على مدى إطّلاعِ المسيحيين تحت الحكم العربي على الفلسفةِ اليونانيةِ عامّةً وعلى فلسفةِ أرسطو خاصّةً، وعلى كيفيةِ دخولِ هذه الفلسفةِ إلى العالمِ العربي.

كان المسيحيون العرب ورثةَ التقليدِ السرياني الذي تَمثّل المصطلحَ الفلسفي والمفهومَ الفكري اليوناني، ووضعهما في قالبٍ سرياني. ولذلك اضطُروا إلى أن يُعرِّبوا بعضَ الألفاظِ من اليونانية والسريانية[٦٨]، وأن ينحتوا ما احتاجوا إليه من ألفاظ. ولمّا كانت المسيحيةُ والإسلاميةُ تتعايشان وتتشاركان في عددٍ من المبادئِ الروحية، فقد كان من الطبيعي أن تجيءَ الآراءُ متفقةً حينًا ومتباينةً حينًا آخر، نتيجةً للحوارِ وللاتفاقِ في تحديدِ المعاني وإرساءِ المفاهيم. إنَّ التفاعلَ بين المتكلّمين المسيحيين والمسلمين كان له الأثر على بعضِ اللاهوتيين المسلمين والفلاسفةِ المسلمين، وكذلك على التياراتِ الإسلاميةِ الفلسفيةِ، على الأخصّ المعتزلة والأشعرية والقدرية والمرجئة. فالتشابهُ القائمُ بين الكلامِ المسيحي والكلامِ الإسلاميّ لا يُمكنُ تفسيرُه إلا من خلالِ التفاعلِ والتواصل بينهما.[٦٩]

منهجة علم الكلام

خبرةُ المتكلِّمين الناطقين بالعربيةِ لا تنفصلُ عن خبرةِ سابقيهم من أغارقة، لأنَّهم عايشوا كتاباتِهم وتفحّصوها تنخيلاً في ذائقتِهم الروحيةِ والأدبية. وهكذا راحوا يجمعون كلَّ ما درسوه من إرثِ سابقيهم الذين قصروا المسائلَ الكلاميةَ على بابٍ بعينِه

وصنَّفوها تصنيفًا شاملاً. فأتت المنهجةُ مزيجًا متزنًا من معرفةِ التراثِ وتأليفِ الفكرِ اللاهوتي تأليفًا منهجيًّا.

فعلى مثالِ النَّحلِ الذي يجني الرحيقَ وغبارَ الطَّلع، يَجمَعُ مُمَنهِجو علمِ الكلامِ ما يتلاءم مع الحقِّ ويقتطفون خلاصةَ الكلام، ومن ثَمَّ يبسطونها بسطًا متسلسلا. فهم يؤلفون قدرَ المستطاعِ ما تيَّسرَ لهم من منتخباتِ أهلِ السلفِ ويضعونه على نحوٍ مبتكرٍ في كلامٍ مقتضب. ومع أنَّهم يُلبّون في كلِّ شيءٍ أمرَ نقلِ التراث وبلورتِه، ففي كلامِهم فكرٌ مُبْدِع. كان يوحنّا الدمشقي أولَ من لخَّص واختصرَ فكرَ سابقيه في كتابه "منهل المعرفة،"[٧٠] فساق الفكرَ اللاهوتي على حسب تعاقبِه الموضوعي والفكري. ولما رقدَ الدمشقي رقدةَ الموت انتقلت المنهجةُ إلى العربيةِ في إطارٍ مبدع. فالصورةُ للمنهجةِ القائمةِ في الكلامِ العربي تدلُّ على وحدةٍ أساسيةٍ للوحي ولتقليدٍ لاهوتي متساوق. لكن هذا لا يعني أنَّ المتكلمين العرب كانوا نزّاعين إلى خلقِ تصويريةٍ لاهوتيةٍ أو إلى وضع تركيباتٍ مدرسيةٍ من صنع العقل. فالاعتمادُ على القدرةِ العقليةِ الممنهجة وحدها لا يوصلُ إلى بلوغِ الحقيقة.

والأهمُّ من ذلك كلِّه أنَّ إطارَ هذه المنهجةِ بدأ يظهرُ في اللغةِ العربيةِ ابتداءً من عام ٨٧٧. فهناك الخلاصةُ اللاهوتيةُ العربية Summa Theologiae Arabica التي كتبها إسطفان الرملي في دير القديس خاريطن في صحراءِ اليهودية.[٧١]

المنهجة لا تبلغُ مكانتَها إلا بالدقةِ في التعبيرِ وبضبطِ اللفظِ ضبطًا تاما.[٧٢] والقارئ للمسيحيين العرب يندهشُ بدقتهم التامة بحيث يصعبُ تقديمُ أو تركُ شيءٍ مما كتبوه. يقول الأب سمير خليل في مقدمتِه لكتاب الشيخ يحيى بن عدي: "أعترفُ للقارئ أنَّ هذه المقالةَ أصعبُ نصٍ واجهته خلال تحقيقي للنصوص العربية. فقد نشرتُ عشراتٍ من النصوص، وحقَّقتُ أكثرَ من مائة لم انشرها بعد، لكنني لم أجدْ قطّ أصعب منه، أو يشابهه في الصعوبة، ذلك لأنَّ معانيه دقيقة، وفكر يحيى في غايةِ اللطف. ثم انَّه يتطلبُ معرفةً لفلسفة أرسطو ولفلسفةِ العصور الوسطى، ولست متمكّنًا منها."[٧٣]

القرينة الإسلاميّة في علم الكلام المسيحيّ العربيّ

إنَّ بروزَ الإسلامِ في أنطاكية غيَّر وجهَ اللاهوت المسيحي المشرقي، فكان على المسيحيين أنْ يصوغوا كلامَهم في الإطارِ الجديدِ الذي وجدوا فيه، أو بالأولى أن يكلِّموا المسلمين بالكلام المسيحي. فالمتغيِّراتُ دفعت المتكلِّمين إلى تغييرِ طريقةِ تفكيرهم، وإلى استخدام حججٍ كلاميةٍ جديدة، لأنَّ السيناريو التاريخي قد تغيَّر. فبسببِ البيئةِ الجديدةِ وتأثيرِ العواملِ الدينية والاجتماعية كان على المتكلِّمين أن يُبرزوا علمَ الكلام في مقولا تٍ جديدة. لقد استطاع علمُ الكلام المسيحي أن يَغْنَمَ من مواجهةِ الإسلامِ وكلامِه وفقهِه. فتمكّن المتكلّمون المسيحيون من أن يتعمّقوا في دراستِه وأنْ يُعيدوا طريقةَ طرحِ المسائل اللاهوتية، فتمكّنوا بذلك من أن يكونوا متحرّكين باستمرارٍ، فانتظم كلامُهم وانسجم مع الوضع الجديد.[٧٤]

فالخلاصةُ اللاهوتية لإسطفان الرملي المذكورة أعلاه "كانت ثمرةَ مائة سنة من التطورِ العَقَدي في اللغة العربية تحت الحكم الإسلامي."٧٥ فإلى جانبِ المسائلِ القديمةِ المطروحةِ في الفكرِ المسيحي والمعالجاتِ المسيحانية السائدةِ بين الكنائس المتعددة، ظهر تطوُّرٌ عَقَديٌّ خارجيٌّ نتيجةَ التحدي العقدي الإسلامي. **وهكذا برزت مواضيع عقديةٌ متعددةٌ عولجت بطريقةٍ جديدةٍ، مثل صحّة الإيمان القويم وحرية الإرادة، والتثليث والتوحيد وأزلية الكلمة وإمكانية التجسد وضرورة الفداء، ومواضيع أخلاقية كمشكلة الخير والشر والفضائل المسيحية ووحدة الزوجات وغيرها.**

وللمرّةِ الأولى في تاريخِ الكلامِ المسيحي تتداخل المواضيعُ المسيحية–الإسلامية وتترابط. فتضمَّن كلامُهم آياتٍ من القرآن والحديث، فتناولوها بحثًا وتقويمًا من منظارٍ مسيحي. ولّما كان الحوارُ قائمًا بين الفريقين، كان التفاعلُ والتبادلُ بين الكلامين يكشفان عن تشابهٍ في التحليلِ والتعليلِ مع اختلافٍ في إرساءِ المفاهيم. وهذا أدّى إلى ظهورِ المنافحةِ الكلاميةِ المسيحية التي هي أهمُّ ماهيّات الأدب المسيحي العربي، وأغنى ما قيل في هذا المضمارِ في تاريخ الفكر المسيحي اللاهوتي عبر العصور.

المنافحة في علم الكلام العربيّ:

أدبُ المنافحةِ هو دفاعٌ عن الكلامِ المسيحي، وعن حقِّ المسيحيةِ في وجودِها اللاهوتي. فتاريخُ المنافحةِ ابتدأ في القرن الثاني الميلادي لدحض الوثنيين واتهاماتِهم. لقد انحصر دفاعُهم في برهانِ أنَّ الإيمانَ أفضل من الكفر، وأنَّ المسيحيةَ أفضلُ الأديان جميعِها. وهكذا دحض الآباءُ المدافعون الميثولوجيا الوثنيةَ وخرافاتِها وعدم أخلاقيتها. وفي مقابل ذلك أبرزوا وجودَ الله وعنايتَه بالعالم ووجودَ النفس والخلود والقيامة. أما التحاملُ على المسيحية فلم ينشأ من الوثنيين فحسب، بل أيضًا من اليهود والمتهوِّدين وبعض النحلِ المسيحيةِ. لذلك انكبَّ آباء الكنيسة أمثال يوستينوس الشهيد (١١٠–١٦٣) وإيريناوس (ت ٢٠٢) وهيبوليتس (١٧٠– ٢٣٥) وأبيفانيوس (٣١٥–٤٠٣) ويوحنا الذهبي الفم (٣٤٧ – ٤٠٧) ويوحنا الدمشقي على تعدادِ النِّحلِ ودحضِها.

ومع المسيحيين العرب أتى علمُ الكلام بالبرهان على صحةِ المسيحيةِ في إطارٍ جديدٍ لم تعرف له المنافحةُ المسيحيةُ مثيلا. إنَّ المنافحين العرب انهمكوا في الجدلِ الديني[٧٦] الذي كان ميزةَ الحياةِ الفكريةِ العربيةِ في العصر العباسي قبل قيامِ الخليفة المتوكِّل (٨٢١– ٨٦١) بسياستِه المعادية للبحث اللاهوتي.[٧٧]

لقد تساند المسيحيون العرب من خلقيدونيين وغير خلقيدونيين ونساطرة في سبيلِ المنافحة عن المسيحية، وعلى رأسهم يوحنّا الدمشقي، وتلميذه ثيودور أبو قرة، وإيليا النصيبي (١٠٤٦)، ونونس النصيبي، ويحيى بن عديّ (٨٩٣– ٩٧٤)، وعمر البصري، والبطريرك طيموثاوس الأوّل، وحنين بن اسحق (٨٠٨– ٨٧٣)، وقسطا بن لوقا البعلبكي (٨٢٠– ٩١٢)، وعبد المسيح الكندي، وغيرهم.

وقبل إيضاحِ الإيمانِ القويمِ وإثباتِه بالدليل، كما أبرزه أولئك، لا بدَّ من التعريفِ بنزعات أولئك الذين انتحوا سبيلَ النِّحلة إلى القراء. لذلك لجأ آباءُ الكنيسة إلى تعريفِ النِّحلِ والكشفِ عن تعليمِها ومذهبِها، وعلى رأسهم الدمشقي الذي خصَّص الجزءَ

الثاني من كتابه "منهل المعرفة"، فجمعَ كلَّ ما كُتب قبله في هذا الموضوع، وأضاف إليها ما استجدَّ في عصره. فذكر ثلاثًا من النحل الجديدة وهي: الإسماعيليون (المسلمون)[٧٨] ومتّهمو المسيحية (محطمو الأيقونات) والمنشقّون (لعلهم من المساليانيين). ثم حذا أبو قرة[٧٩] حذوه، فناظر الحنفاءَ الأولين (عَبَدة الكواكب في حرّان) والمجوس (الزروانية التي توفق بين الثنائية والتوحيد الإيراني) والسمرة واليهود والمانويين والمرقيونيين والديصانية والمسلمين.

للدفاعِ عن الإيمانِ القويمِ لا بُدَّ من استخدامِ الحججِ المنطقية[٨٠] التي لا يُداخلها الزللُ والخلل. والمنطقُ قادرٌ على أنْ يحكمَ في الأمورِ بإنصافٍ وعدلٍ فَيَنزل الدليلُ مَنزلةَ البينة الدامغة.[٨١] وكثيرًا ما أورد المنافحون المسيحيون أسبابَ قبولِ الحقِّ ورفضِ الباطل. أسبابُ قبولِ الحق: "أولها أنْ يكون القابل لها يرى آيات تعجز عنها طاقةُ البشر، فيميل إلى تلك المعجزات. والثاني أن يكون ظاهر ما يدعو إليه الداعي دليلاً وشاهدًا على حقيقة ما هو خفيٌّ منه. والثالث هو البرهان المضطر إلى قبوله. والرابع أن يكون آخر الأمر موافقًا لأوله، وأن يكون اختيارُه بما تقدّم (بعد صحة ما سلف) مما لا شك فيه."[٨٢]

وبما أن المسيحية لا تحمل في ثناياها أيًّا من أسبابِ الباطل، فقبولُها هو قبولُ الحقّ. ولذلك أورد حنين بن اسحق أسبابَ قبولِ الحقّ[٨٣] فقال:

"**أولها** إنه ما قُبلَ بقوةٍ من الملوك، ولا حربٍ من السلطان، بل جميع ملوك الأرض قاوموه وناصبوه...

والثاني إنه لم يدع من أمرٍ ضيقٍ صعبٍ إلى أمرٍ واسعٍ سهل، لكن دعي من الأمرِ الواسعِ السهلِ إلى الأمرِ الضيقِ الصعبِ الكريه، التي تأباه البشريةُ وتكرهُه، فيتلقى بالقبولِ والسرور.

والثالث إنّه لم يدع من الذلِّ إلى العزِّ، ولا من الخمول إلى النباهةِ والسلطان. لكن بالعكس: من العزِّ إلى الاتّضاع، ومتاركةِ الدنيا، وملازمةِ الوحدة، ومقاساةِ الغربة.

فما ذلك إلا لحرصه على قبولِه، حتى كان القابلون له يختارون الموتَ على الحياة.

والرابع إنَّ الدعاةَ إليه لم يكونوا أصحابَ حيلٍ وتمويهٍ بالكلام، لكن كانوا قومًا أمّيّين مغفّلين صيادي السمك (وهم أصمت من السمك).

والخامس إن القابلين له لم يكونوا أغبياء جهلاء، لكن بلغاء في المنطق وهم فلاسفةُ العالم...

والسادس إن القابلين له أيضًا لم يكن قبلوهم له ليصلهم بأحبائهم وأصدقائهم، لكن كانوا يفصلونهم ويقطعونهم عن ذوي أرحامهم وأودّائهم..."[٨٤]

وتوخّيًا لهذا القصدِ جاءت بعضُ المنافحاتِ المسيحيةِ طافحةً بالمحبةِ والتوددِ لا بالمناقضةِ والعنادِ والبغضة، أما بعضُها الأخرُ فجاء تبريرًا إحترابيًا يعتمدُ على الحديثِ والتقاليدِ الشفويةِ والأساطيرِ الشعبيةِ الإسلامية. إنَّ معرفةَ المنافحين بالتقاليدِ العربيةِ المُتناقلة شفاهاً– وبعضها أقدم من الإسلام– هي من خصائصِ الإحتراب ومظاهرِه في الأدبِ المسيحي العربي.

ماهيّات الأدب المسيحي العربي:

وناهيك بإرثِ المتكلّمين المسيحيين العرب كلامًا من عيونِ الأدبِ المسيحي اللاهوتي تميَّزَ بمحلّه المرموقِ في الفكرِ العربي والإسلامي، فظلت ماهياتُه سائدةً في كلامِ العربِ وفكرِهم. ولا بِدْعَ فهو إرثٌ كلاميٌّ ضخمٌ، إنْ للمسيحيةِ أو للإسلام... كما هو للفكرِ العربي مثلما هو للثقافةِ المشرقية. ولو وُضعت أنظومةٌ لهذا الكلامِ بكاملِه لما اتسعت له مجلداتٌ وأبحاث. في خلاصةِ ما أوردنا من مسائل، لم نتطرقْ إلى مسائل متعددة عالجها المسيحيون العرب كصحّةِ الدينِ القويمِ ولاهوت الوحي والإنجيل وغيرها، لأنَّ هذا البحث لا يتناولُ نتائجَ الكلامِ المسيحي العربي جملةً وتفصيلا. وهذا ما دفعني إلى تخيُّرِ الماهيّاتِ البارزةِ التي أغنت الكلامَ اللاهوتي على مدى العصور.

١. المثول والتنزيه:

منذ فجرِ المسيحيةِ كان المثولُ الإلهي المُعَبَّر عنه إيجابًا وإثباتاً، والتنزيهُ المُعبَّر عنه نفيًا وإنكاراً، البُعدين الأساسيَّين للتعبيرِ عن الحقِّ الإلهي. فالمؤمنُ يُدركُ أولاً الحضورَ الإلهي وخصائصَه السامية وصفاتِه الأزلية، ومن ثَمَّ يبلغُ الاتحادَ الذي يعلو على الخليقةِ بحيث أن الله يكون ماثلاً في الإنسان ومُنزَّهًا عنه، في الوقتِ ذاتِه. التنزيه هو نفيُ تشبيهِ الله بصفاتِ المعاني من العلمِ والقدرةِ والإرادة، وجعلُ كلِّ شيءٍ في آي التنزيه، مثل ليس كمثله شيء.[٨٥] وحتى في حضورِ الله في الخليقةِ يكون الله منزَّهًا عنها، فالتنزيه ليس طريقًا لمعرفةِ الله فيما هو بل فيما ليس هو.[٨٦]

والبُعدُ الآخرُ لهذا الموضوعِ هو الأسماءُ المقولةُ في الله، وعلاقةُ الصفاتِ الإلهيةِ بالجوهرِ الإلهي. فالأسماءُ الإلهيةُ تدلُّ على مُلحقاتِ الج.وهرِ الإلهي لا على الجوهرِ نفسِه. الله بسيطٌ وله فعلٌ بسيطٌ واحدٌ به نتّصلُ بالله. ولكننا لا نتّصلُ بالجوهرِ بل بما هو حول الجوهر. الله ينحدرُ إلينا في الفعلِ الذي يتجلى به، ونحن نرتفعُ إليه في الاتحادِ بقواه، لكنَّه يبقى غيرَ مُدرَكٍ في جوهره.[٨٧]

هذه المُقاربةُ اللاهوتيةُ التي سادت الفكرَ المسيحي ابتداءً من القرونِ الأولى قد حدَّدها المجمع المسكوني الأوّل. وأهم مبادئها:

أ) أنَّ قوةَ الله وإرادتَه تختلفان عن الجوهرِ الإلهي.

ب) أنَّ الله يخلقُ بقوتِه وإرادتِه لا بطبيعتِه.

ج) أنَّ الله وحده يَعرفُ جوهرَه.

د) أنَّ التشابهَ في الجوهرِ غيرُ ممكنٍ بين الخليقةِ والخالق، لكنَّ التشابهَ في القوى يتحقَّق في خلق الإنسان على صورة الله ومثاله.

هـ) أنَّ الله وحده يملكُ بالطبيعةِ الإرادةَ والقوةَ والفعلَ الإلهي.

و) أنَّ الخلائق تشارك في الإرادةِ والقوةِ والفعلِ الإلهي بالنعمة لا بالجوهر.[٨٨]

هذه المقاربة تابعها يوحنا الدمشقي فقال: "ولمَّا كان الوحي الإلهي وفعلُه واحدًا

بسيطًا ولا يتجزأ ويتنوعُ في التوزيعات بأشكال الخيرات الممنوحة للجميع بما تقتضيه طبيعتهم الخاصة، فهو يبقى بسيطًا ومتكاثرًا بلا تجزُّؤ في المتجزئات وجامعًا المتجزئات ومحوِّلاً إيّاها إلى بساطتِه نفسِها. لأنَّ الكلَّ يبتغيه وينالُ فيه الكيان. وهو يُعطي جميعهم الوجودَ كمقتضى طبيعتهم، وهو وجودُ الكائنات وحياةُ الأحياءِ الناطقين وتفكيرُ المفكرين، لأنَّه فوق العقل وفوق النُّطق وفوق الحياة وفوق الجوهر."[٨٩]

أما في ما يخصُّ الصورَ والأمثالَ والرموزَ البشرية وخلعها على الله نفسه، فهذه إنما قيلت بصورة رمزية. فكلُّ صفةٍ بشريةٍ تُخلَع على الله تتضمَّنُ فكرةً خفيةً تُرشدُ المرءَ إلى ما هو أسمى منها. ولذلك قال الدمشقي: "ولمّا كنا نرى، في الكتاب الإلهي، الكثيرَ من المقولاتِ ترمزُ إلى الله بصورةٍ جسميةٍ أكثر منها روحية، فيجب أنْ نعلمَ، نحن البشر لابسي هذا الجسد الكثيف، أنَّه لا يُمكننا أن نفهم أفعالَ اللاهوت الإلهية، السامية، اللامادّية، ولا أنْ نُعبِّرَ عنها إلا إذا استعملنا الصورَ والأمثالَ والرموزَ المختصة بنا. وعليه كلُّ ما يُقال في الله بصورةٍ جسميةٍ إنَّما يُقال بصورةٍ رمزية، ومعناه أسمى من ذلك، لأنَّ الله بسيطٌ ولا شكلَ له. إذا يُراد بعيني الله وجفنيه ونظره قوته المشرفة على الكل ومعرفته التي لا خفيَّ أمامها، ذلك لما يحصل لنا من أكمل المعرفة واليقين بواسطة الحواسّ."[٩٠]

نهج المتكلمون الناطقون بالعربيةِ النهجَ عينه للإجابةِ عن المسائلِ المطروحةِ في العالمِ العربي. فرفضوا أنْ يخلعوا الصفاتِ الإنسانيةِ على الله، بما فيها من عواطف ونزعات، ولكنَّهم وجدوا في الخلائق، أي في الإنسانِ، شبهًا لله، فشدّدوا بذلك على حضورِ الله في العالمِ وإسنادِ كلِّ الصفاتِ الحسنى إليه.

يعالج ثيودور أبو قرة طريقةَ وصولِ العقلِ إلى معرفةِ صفاتِ الله انطلاقًا من الإنسانِ ومن فواضلِ طبيعتِه. فما لا يُبْصَرُ يمكن التعرفُ إليه من خلال شبهه وإن كانت صفات الله ترتفع ارتفاعًا فائقًا عن صفاتِ الإنسان. فيقيم أبو قرة مقارنةً بين الله وآدم فيظهر التشابهَ والاختلاف. فيقول إنَّ وجودَ الله ليس كوجودِ آدم الذي له بدء وفناء.

أما وجود الله فليس له بدء ولا فناء. حياة الله أيضا تختلف عن حياة الإنسان لأنها لم تبدأ ولن تموت أو تفنى. وعلم الله أيضا يختلف عن علم الإنسان، لأن علمه مقتبس من الآخرين وهو ناقص. فلا يعرف ما وراءه وما كان قبله، ولا كثيرًا مما بين يديه.

ولذلك يمكن التعرُّف إلى صفات الله الذي لا يُرى من خلال فواضل الطبيعة الإنسانية فيقول: "إنَّ عقولَنا تستطيع أنْ تُبصرَ اللهَ الذي لا يُبصر، مع صفاتِه التي يجب أن يُعبد عليها، من شبهِ فواضلِ طبيعتِنا، بالارتفاعِ عنها على الخلاف. وذلك على مثلِ هذه الشبهةِ نقول بأنه ليس أحدٌ من الناسِ يقدرُ أن ينظرَ إلى وجهِ نفسِه بعينه،[٩١] إلا بشبهِه. بمنزلةِ الرجلِ الذي ينظرُ في المرآة فيبصر وجهَه من شبههِ الذي فيها. ومعروفٌ أنه إذا فعل فقد أبصرَ الشيءَ الذي لا يُبصرُ في جميعِ صفاتِه بشبهِه...إذن نستطيعُ أنْ نُبصرَ شيئًا لا يُبصرُ من شبهِه، وإنْ كان يرتفعُ عن شبههِ بالخلاف."[٩٢]

وبهذه الحركة الفكرية التصاعدية التي تنطلق من الصورة إلى المثال وصل ثيودور أبو قرة إلى استخراج النتيجة التالية: "إذن آدم في فواضل طبيعته يشبه الله، ومنه تبصر عقولنا الله مع صفاته. ومن أننا رأيناها في آدم عرفنا أنها في الله، وإن كانت صفات الله ترتفع بالخلاف."[٩٣]

ولما قاوم المتكلِّمون المسلمون آراءَ المشبِّهة[٩٤] نادَوا بتنزيهية مطلقة قائلين "ليس كمثل الله شيء." فأجاب الشيخ يحيى بن عديّ عن هذا التنزيه الكلّيّ فقال: "من البيِّنِ أنّه غير ممكن أنْ يوجد شيءٌ موصوفٌ بأنه: لا نظير له، غير موافق شيئًا من الموجودات في معنى من المعاني أصلاً، بل مخالفٌ كلَّ واحدٍ منها، في كلِّ أحوالِه ونعوته."[٩٥] وهذا التشابهُ بين الخالقِ والمخلوق لا يعني المماثلةَ والموافقةَ في جميعِ الصفاتِ والنعوت. "وذلك أنَّه لا يمكن أنْ يوجدَ غيران يوافق كلُّ واحدٍ منهما نظيرَه، في كلِّ نعوته. لأنَّ الغيريةَ توجب الاختلافَ، والاختلاف يبطلُ الاتفاقَ فيما به قوامُ الاختلاف. فمن الضرورةِ إذًا ألا يتفقا في ذلك. وما به اختلفا هي صفةٌ من صفاتِ كلِّ واحدٍ منهما، ونعتٌ من نعوتِه فليس الغيران إذًا متفقين في كلِّ واحدٍ من نعوتهما وصفاتهما."[٩٦]

تاريخيًّا ندرك أن الكلام الإسلامي يذكر أنَّ بعضَهم أثبت وجودَ الصفاتِ فسُمّوا بالصفاتية، ومنهم من نفاها فسُمّوا بالمعطِّلة. ومنهم قال بقدم الصفات الثبوتية ومنهم من قال بحدوثها.[٩٧] ونعرف أيضا أنَّ المعتزلة فتحوا باب تأويل الآيات القرآنية التي تصف الله بصفاتٍ بشريةٍ تأويلاً مَجازيًّا. فكان التنزيهُ المطلقُ عندهم ضرورةً كلامية،[٩٨] لأنَّ الاتحادَ بالله لا يؤدي إلى الاشتراك في ماهيّة الله وحلول جوهر اللاهوت في الناسوت.[٩٩] أما الأشعريون فقالوا بأن الصفات حقيقية وأزلية قائمة بذاته تعالى. "ولا يقال هي هو، ولا هي غيره، ولا لا هي هو، ولا غيره... والدلالات المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي."[١٠٠]

ولذلك تحدّث المسيحيون العرب عن الله ثبوتًا وتنزيهاً، ونادَوا بأزليّة الصفات وتمييز الصفات والأفعال عن الجوهر. وآمنوا بأن الموجودات لا تناظر الخالق في جميع الأمور. جوهريًا الله مختلفٌ عن الخليقةِ اختلافًا تاماً، لكنَّ صورتَه قائمةٌ في الإنسان. إنهم قسموا صفات الله إلى نوعين، منها أزلية ملازمة لجوهره، ومنها معلنة في وقت معين. فالله خالق عن خلقه فقط، ولا يمكن وصفه خالقا قبل الخلق. يقول بولس البوشي: "إن لله الاقتدار، وهو أزلي وحده، و لم يزل. فأظهر الخلقة حيث شاء، ليس من شيء تقدمها. وإلا، كانت تكون أزلية مثله، غير مخلوقة. بل إنما أظهرها وكوَّنَها، من حيث لم تكن البتة إلى الكون، ومن العدم إلى الوجود. فبهذا يعرف أنه خالق، وما سواه مخلوق."[١٠١]

أما في شأن سائر الصفات الإلهية، فالتشاكل القائم بين حياة الله وحياة الإنسان، وبين علم الله وعلمِ الإنسان، يدلُّ على التعالي الإلهي بالصفاتِ عن آدم. يقول ثيودور أبو قرة: "كذلك رأينا آدم حيًّا، فقلنا: إن كان آدم حيًّا، عرفنا أن الله حي. ولكن حياة الله ليست كحياة آدم... حياة الله ترتفع على الخلاف، لأنها لم تبدأ، ولا تحتاج، ولا تشبّ، ولا تنتقل من حال إلى حال، ولا تهرم ولا تموت ولا تفنى. وكذلك رأينا آدم عالماً، فقلنا: إن كان آدم عالما، فالذي صيّره عالما هو بلا شك عالم، ومن أنّ آدم عالم

عرفنا أنّ الله عالم... فأما علم الله فإنه يرتفع على الخلاف، لأنه لم يستقه من حواسه ولا تعلمه من أحد، ولا يخفى عنه شيء مما كان أو يكون منذ الأزل، وإلى الأبد."[١٠٢]

إن في مسألة العلم الإلهي إبلاغا إلى الغاية المطلوبة في المنافحة ألا وهي مسألة "الكلمة" الإلهي. ففي المقابلة التي أجراها يوحنّا الدمشقي بين كلم الله والكلمة البشرية يتوصل إلى القول: "ومن ثم إن الله الواحد الأحد ليس بخالٍ من كلمة. وبما أن الله له كلمته فهي ليست بخالية من أقنوم. أما وجود الكلمة فهو لا بدء له ولا نهاية. فلم يكن إذا زمن لم يكن الله الكلمة. وإن الله له كلمته مولودة منه دائما، فهي ليست لاأقنومية على مثال كلمتنا التي تتبدد في الهواء، بل هي أقنوم حيٌّ كامل لا يبتعد خارجا عنه، بل هو كائن فيه دائما... فكما يشاهد الكمال في الآب في كل شيء، كذلك يشاهد في الكلمة المولود منه."[١٠٣]

وهناك أيضا المقابلة بين الروح الإلهي والروح البشري لإثبات أنّ لله روحًا. هاتان المقابلتان تفضيان بنا إلى البحث في وحدانية الله وفي أقانيمه.

لا إله إلاّ الله الأحد[١٠٤]

إنّ ما يلفتُ نظرَ المدقِّقِ في التراث المسيحي المدوَّن بالعربية هو كونه شاهدًا قويًا لوحدانيةِ الله. ولكنَّ البرهانَ العقلي على أنَّ الله واحدٌ لا كثرة طُرِحَ بقوة لتبيان أنَّ لا إله غيره. فيوحنّا الدمشقي كان أوضح بمنهجه المنطقي بأن الله واحدٌ فقال: "وعليه إذا قلنا بآلهة كثيرين، فوجب أن نرى تبيانًا في كثرتِهم. لأننا إذا لم نرَ تبيانًا فيهم، فهم بالأحرى واحدٌ لا كثرة. فمن كان ناقصَ الكمالِ في صلاحِهِ أو في قوتِهِ أو في حكمتِهِ أو في الزمان والمكان، فلا يكون إلهاً... وكيف يسوس كثيرون العالمَ ولا ينحلُّ ويفسد، في حالِ قيامِ حربٍ بين الساسة؟ لأنَّ التباين يؤدّي إلى الخلاف. وإذا قيل بأنَّ كلَّ واحدٍ يرئس قطاعَه، فمن هو المُنظِّمُ الذي يقومُ بتوزيعِ الحصصِ بينهم؟ لأنَّ ذلك

بالأحرى يكون الله. ومن ثَمَّ فإنَّ الله واحدٌ وكاملٌ ولا يُحصرُ وصانعُ الكل وسائسه. وهو فوق الكمالِ وقبل الكمال..."[١٠٥]

وبعد التشديدِ على وحدانيةِ الله يأتي عرضُ الإيمانِ بالثالوثِ الأقدس بكون الأقنومين الآخرين **كلمة الله وروحه**. فالآب لم يلده أحدٌ وهو غيرُ معلولٍ ولا مولود. أما الكلمةُ فمولودٌ على نحو منزَّهٍ عن البدءِ والزمن والنهاية. والروح منبثق من الآب منذ الأزل. فيكون تباين الأقانيم في خواصّهم الثلاث وحدها، في عدم العلّة والأبوّة، وفي العلّة والبنوّة، وفي العلّة والانبثاق.

إن مفهوم الكلمة ☹□❖♑□s أقدم من المسيحية. فالفيلسوف هيراقليطس (٥٠٠ ق. م) استخدمها بمعنى العقل الكلّيّ الذي يسوس العالم. والرواقيون أيضًا استخدموا المفهوم للدلالة على نظام العالم وترتيبه. وفي اليهودية الهلّينية تطوّر مفهوم الكلمة كأقنوم قائم بذاته، فارتبط بالحكمة.[١٠٦] أما فيلون الإسكندري فربط المفهوم الإغريقي باللاهوت الكتابي الخاصّ بتكوين العالم. فالكلمة هو النموذج الأصلي للعالم، والقوّة الإلهية في العالم.[١٠٧]

وفي التقليد اليوحَنّيّ يسوع نفسه يدعى كلمة.[١٠٨] وللكلمة وجود منذ البدء، وهو نفسه الله. وبه خلق العالم، وتجلى في تاريخ العهد القديم ثم صار جسدا. استخدم المنافحون في القرن الثاني هذا المفهوم لجعل التعليم المسيحي مقبولا في العالم الهليني. وفي الفكر الآبائي تطوّر لاهوت الكلمة بشكل دقيق مع أثناسيوس الكبير ومكيسموس المعترف.[١٠٩] ونرانا عند يوحنّا الدمشقي حيال توكيدات دقيقة يعبِّر بها عن إيمانه بأقنومية الكلمة وأزليته، إيمانًا لا ينازعه فيه منازع. فيقول: "ومن ثم إن الله الواحد الأحد ليس بخال من كلمة. وبما أن الله كلمته فهي ليست بخالية من أقنوم. أما وجود الكلمة فهو لا بدء له ولا نهاية. فلم يكن زمن إذًا حيث لم يكن الله الكلمة. وإن الله له كلمته مولودة منه دائمًا... أقنوم حيّ كامل لا يبتعد خارجًا عنه، بل هو كائن فيه دائمًا... له الطبيعة نفسها التي هي لله. فكما يشاهد الكمال في الآب في كل شيء،

عرفنا أنّ الله عالم... فأما علم الله فإنه يرتفع على الخلاف، لأنه لم يستقه من حواسه ولا تعلمه من أحد، ولا يخفى عنه شيء مما كان أو يكون منذ الأزل، وإلى الأبد."(١٠٢)

إن في مسألة العلم الإلهي إبلاغا إلى الغاية المطلوبة في المنافحة ألا وهي مسألة "الكلمة" الإلهي. ففي المقابلة التي أجراها يوحنّا الدمشقي بين كلم الله والكلمة البشرية يتوصل إلى القول: "ومن ثم إن الله الواحد الأحد ليس بخالٍ من كلمة. وبما أن الله له كلمته فهي ليست بخالية من أقنوم. أما وجود الكلمة فهو لا بدء له ولا نهاية. فلم يكن إذا زمن لم يكن الله الكلمة. وإن الله له كلمته مولودة منه دائما، فهي ليست لاأقنومية على مثال كلمتنا التي تتبدد في الهواء، بل هي أقنوم حيٌّ كامل لا يبتعد خارجا عنه، بل هو كائن فيه دائما... فكما يشاهد الكمال في الآب في كل شيء، كذلك يشاهد في الكلمة المولود منه."(١٠٣)

وهناك أيضا المقابلة بين الروح الإلهي والروح البشري لإثبات أنّ لله روحًا. هاتان المقابلتان تفضيان بنا إلى البحث في وحدانية الله وفي أقانيمه.

لا إله إلاّ الله الأحد(١٠٤)

إنَّ ما يلفتُ نظرَ المدقّقِ في التراث المسيحي المدوَّن بالعربية هو كونه شاهدًا قويًا لوحدانيةِ الله. ولكنَّ البرهانَ العقلي على أنَّ الله واحدٌ لا كثرة طُرِحَ بقوة لتبيان أنَّ لا إله غيره. فيوحنّا الدمشقي كان أوضح بمنهجه المنطقي بأن الله واحدٌ فقال: "وعليه إذا قلنا بآلهة كثيرين، فوجب أن نرى تبيانًا في كثرتهم. لأننا إذا لم نرَ تبيانًا فيهم، فهم بالأحرى واحدٌ لا كثرة. فمن كان ناقصَ الكمالِ في صلاحِهِ أو في قوتِهِ أو في حكمتِهِ أو في الزمان والمكان، فلا يكون إلهاً... وكيف يسوس كثيرون العالمَ ولا ينحلُّ ويفسد، في حالِ قيامِ حربٍ بين الساسة؟ لأنَّ التباين يؤدّي إلى الخلاف. وإذا قيل بأنَّ كلَّ واحدٍ يرئس قطاعَه، فمن هو المُنظِّمُ الذي يقومُ بتوزيعِ الحصصِ بينهم؟ لأنَّ ذلك

بالأحرى يكون الله. ومن ثَمَّ فإنَّ الله واحدٌ وكاملٌ ولا يُحصرُ وصانعُ الكل وسائسه. وهو فوق الكمالِ وقبل الكمال..."(١٠٥)

وبعد التشديدِ على وحدانيةِ الله يأتي عرضُ الإيمانِ بالثالوثِ الأقدس بكون الأقنومين الآخرين **كلمة الله وروحه**. فالآب لم يلده أحدٌ وهو غيرُ معلولٍ ولا مولود. أما الكلمةُ فمولودٌ على نحو منزَّهٍ عن البدءِ والزمن والنهاية. والروح منبثق من الآب منذ الأزل. فيكون تباين الأقانيم في خواصّهم الثلاث وحدها، في عدم العلّة والأبوّة، وفي العلّة والبنوّة، وفي العلّة والانبثاق.

إن مفهوم الكلمة [illegible] أقدم من المسيحية. فالفيلسوف هيراقليطس (٥٠٠ ق. م) استخدمها بمعنى العقل الكلّيّ الذي يسوس العالم. والرواقيون أيضًا استخدموا المفهوم للدلالة على نظام العالم وترتيبه. وفي اليهودية الهلّينية تطوّر مفهوم الكلمة كأقنوم قائم بذاته، فارتبط بالحكمة.(١٠٦) أما فيلون الإسكندري فربط المفهوم الإغريقي باللاهوت الكتابي الخاصّ بتكوين العالم. فالكلمة هو النموذج الأصلي للعالم، والقوّة الإلهية في العالم.(١٠٧)

وفي التقليد اليوحَنّيّ يسوع نفسه يدعى كلمة.(١٠٨) وللكلمة وجود منذ البدء، وهو نفسه الله. وبه خلق العالم، وتجلى في تاريخ العهد القديم ثم صار جسدا. استخدم المنافحون في القرن الثاني هذا المفهوم لجعل التعليم المسيحي مقبولا في العالم الهليني. وفي الفكر الآبائي تطوَّر لاهوت الكلمة بشكل دقيق مع أثناسيوس الكبير ومكيسموس المعترف.(١٠٩) ونرانا عند يوحنّا الدمشقي حيال توكيدات دقيقة يعبِّر بها عن إيمانه بأقنومية الكلمة وأزليته، إيمانًا لا ينازعه فيه منازع. فيقول: "ومن ثم إن الله الواحد الأحد ليس بخال من كلمة. وبما أن الله كلمته فهي ليست بخالية من أقنوم. أما وجود الكلمة فهو لا بدء له ولا نهاية. فلم يكن زمن إذًا حيث لم يكن الله الكلمة. وإن الله له كلمته مولودة منه دائمًا... أقنوم حيّ كامل لا يبتعد خارجًا عنه، بل هو كائن فيه دائمًا... له الطبيعة نفسها التي هي لله. فكما يشاهد الكمال في الآب في كل شيء،

كذلك يشاهد في الكلمة المولود منه."[110]

وكذلك كان الإيمان بالروح القدس نتيجة للإيمان بالكلمة، إذ يجب أن يكون للكلمة روح. يقول الدمشقي: " ليس من التقوى أن نقول بأن الروح شيء غريب عن الله ومستورد إليه من خارج... إن روح الله هو الملازم للكلمةِ والمظهر فعله."[111] الروح القدس هو من الآب، لكن لا بالولادةِ بل بالانبثاق. هو منبثق من الآب ومستريح في الكلمة، وهو كائن في أقنوم لا بدء له ولا نهاية. ولإيضاحِ وحدانيةِ الأقانيم اعترف المتكلّمون وعلى رأسهم الدمشقي بوحدتهم في الجوهرِ وبأنَّ كلَّ واحدٍ منهم هو في الآخر بدون امتزاجٍ ولا تشويشٍ ولا انفصالٍ ولا انقسام. ولعلَّ غريغوريوس النزينزي كان أوّلَ من استعمل فكرةَ وجودِ الواحدِ في الآخرِ وبقاءِ أحدهم في الآخر ودوامهم، ثم جاء الدمشقي فبلور هذه الفكرةَ قائلا: "إنهم لا يفترقون ولا ينفصلون أحدُهم عن الآخر، لأنَّ لهم في ما بينهم نفوذًا مطبقًا بلا سَيَلان، ليس إلى حدِّ الاختلاطِ والامتزاج، بل حتى يكون أحدُهم في الآخر."[112]

وإذا قابلنا فكرَ المتكلّمين العرب بما قاله من سبقوهم نُعجبُ لكثرةِ توكيدهم وحدانيةَ الله وتفسيرَ هذه الوحدانيةِ بطرائق مبتكرة. ذلك أنَّهم واجهوا مشكلةَ اتهام المسيحيين بتعدادِ الآلهة، إذ إنَّ الثالوثَ الأقدسَ فُسِّرَ عند غير المسيحيين بأنَّه شركٌ بالله.[113] لذلك لجأ القرآن إلى تقبيحِ الثالوثِ والزجرِ عن الإيمان به،[114] فقاوم بذلك المذهبَ الطبيعي وتثليثَ الآلهة.[115] ولذلك جاءت كلُّ النصوصِ لتشير إلى ما انكبَّ عليه المتكلمون المسيحيون الناطقون بالعربية من توكيدٍ على وحدانيةِ الله بوجهٍ يكون الله واحدًا ولا إله إلا هو. وذلك لأن الكثيرَ من المتكلّمين المسلمين والفلاسفة العرب غير المسيحيين هاجموا الثالوث المسيحي وأكّدوا الوحدةَ المطلقة، كما رفضوا فكرةَ الولادةِ الأزلية[116] مؤكدين أنَّ الله ليس بمحدودٍ ولا والدٍ ولا مولود."[117]

إنَّ آية بولس الرسول "لا إله إلا الله" وردت في سورةِ الصافات: "إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون."[118] أما الجزء الثاني من الشهادة فيشهد به الحديث

الإسلامي. ولكن آية بولس الرسول التي هي مطابقةٌ للجزءِ الأولِ من الشهادة واحدة، بحسب إسطفان الرملي، في الألفاظ، لكنها مختلفة في المعاني، لأن المسيحية تعني الآب والابن والروح القدس.[119]

ولتحقيق أحدية الله كان لا بدّ من استخدام البعد المنطقي، وهو أن الله عقل أو مبدأ العقل. وكلمته هي، كما ذكرت آنفا، نطق تلك الذات. وروحه هي أيضا من ذاته. ولولا الإيمان بالكلمة والروح لكان منطق الله باطلا. يقول سويروس بن المقفع (القرن العاشر الميلادي): "كلام البارئ قائم ثابت. ليس ككلام البشريين الزائل البائد..[120]. بل نطقه ذاتي جوهري... فهو ذاتيّ جوهريّ، موجود بوجود الذات معقول مفهوم. يميِّزه العقل، ويعلم أنه نطق تلك الذات التي تقدّمت له المعرفة بها، وقام البرهان على وجودها."[121] إن الإيمان بالجوهر الواحد في الثالوث أدى بسويروس إلى: "الاعتراف بأنه ذو كلمة وروح. وأن كلامه وروحه ليسا بالزائلين، ولا الهالكين الفاسدين ككلام وروح محدثين. بل كلامه وروحه من ذاته وجوهره."[122]

من هنا يجد القارئ للفكر الفلسفي العربي الإسلامي مقدار ما بحث فيه أولئك المتكلّمون لمعنى "الكلمة"، وما أصابها من نقاش. لا يختلف أحد من الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول وجود الكلام الإلهي[123] وحول علم الله بكل شيء، ولكنهم يختلفون حول تحديد هذا الكلام وعلاقته بخلق القرآن وقدمه. فكانت مسألة صفات الله[124] وأزلية القرآن معضلتين أساسيتين اختلف فيهما العلماء المسلمون. فالمعتزلة قالت إن القرآن كلام الله وهو حادث،[125] أما الحشوية (القائلة بنفي التأويل) فأكّدت أن كلام القرآن قديم لفظًا ومعنى. ووقف الأشعريون موقفا متوسطا فقالوا إن الألفاظ المنزلة دلالات على الكلام الأزلي. فالمدلول، وهو القرآن المقروء، قديمٌ أزليّ، أمّا العبارات فمخلوقة مُحْدَثة.[126]

يبدو واضحًا أنَّ هذا الجدلَ في كلامِ المسلمين حول أزليةِ كلامِ الله ما كان بحثًا جديدًا. فبَدَهيٌّ أنَّ هذا البحثَ الذي انشغل فيه المتكلمون المسلمون كان قد رسم

الدمشقي خطوطَه الكبرى وأثبته بطريقةٍ مبتكرةٍ المتكلمون المسيحيون الناطقون بالعربية. ففي كلامِهم نسمع صدى منطقِ يوحنا الدمشقي في وحدانيةِ الله. فنونس النّصيبي الذي عاش في أواسط القرن التاسع يبرهن أنَّ فكرةَ تعددِ الآلهة مستحيلة، لأنَّها لا تؤدي غرضَ تحديدِ الألوهة المتفق عليه، ولأنَّ وجودَ آلهةٍ أخرى تحدّ من قدرتهِ الكلية. تعدُّد الآلهةِ يوصلُ في النهايةِ إلى القولِ بعدم وجودِ الله.(١٢٧) وإذا ما أبرزنا جدة المتكلمين العرب، فليس لنا إلاّ أن نذكر صياغة مفهوم الوحدة بقالبٍ فذٍّ جديد.

أهمّ ما استخلصه المسيحيون الناطقون بالعربية من الفلسفة اليونانية تعريفُ معنى الواحد وأقسامه.(١٢٨) فبولس البوشي أسقف مصر (١٢٤٠) يصف الواحدَ على ثلاثةِ أوجه: الجنس والنوع والعدد. الله ليس واحدًا لا في الجنس ولا في النوعِ ولا في العدد. فلو كان واحدًا في الجنسِ لصار واحدًا عامًّا بأنواعٍ شتّى، ولو كان واحدًا في العددِ لناقضَ القولَ بأنَّه ليس كمثله شيء، ولو كان واحدًا في النوع لكان الله آحادًا مختلفة، لأنَّ للنوع آحادًا شتّى.(١٢٩)

وهذا ما كان قد أكّده في القرنِ التاسع عبد المسيح بن اسحق الكندي الذي كتب رسالةً طويلةً إلى عبد الله الهاشمي، يدعوه بها إلى المسيحية فقال: "فعلى أيِّ وجهٍ تصف الله، جلّ وعزَّ، واحدًا من هذه الوجوه التي ذكرتها لك أفي الجنس أم في النوع أم في العدد. فإن قلت إنه واحد في الجنس صار واحدًا عامًّا لأنواع شتّى، لأنّ حكم الواحد في الجنس هو الذي يضمّ أنواعًا كثيرة مختلفة وذلك مما لا يجوز في الله تعالى؛ وإن قلت إنه واحد في النوع صار ذلك نوعًا عامًا لأقانيم شتّى لأنّ حكم النوع يضمّ أقانيم كثيرة في العدد؛ وإن قلت إنه واحد في العدد كان ذلك نقضًا لكلامك إنه واحدٌ فَرْدٌ صَمَدٌ؛ لأني لا أشكّ في أنه لو سألك سائل عن نفسك فقال لك كم أنت لا تقدر أن تجيبه بأنك واحدٌ فَرْدٌ، فكيف يقبل عقلك هذه الصفة التي لا تفضل إلهك عن سائر خلقه، وليتك مع وصفك إياه بالعدد كنت وصفته أيضا بالتبعيض والنقصان."(١٣٠)

وخلص أيضًا يحيى بن عديّ أيضا إلى القول بأنّ الوحدة يستحيل أن تكون واحدة

جنس، أو واحدة نوع، أو واحدة نسبة.(١٣١)

في ردّ يحيى على رسالة الكندي "في افتراق الملل في التوحيد" يعدِّد نقائص الكندي في تعريف الواحد فيقول: "وهذه القسمة التي قسمت الواحد ناقصة. وذلك أنك تركت الواحد الذي هو واحد بالنسبة... وتركت أيضا قسمة الواحد بالعدد إلى أقسامه الثلاثة التي ينقسم إليها. ذلك أنه يقال واحد بالعدد كالمتّصل... ويقال واحد بالعدد لما لا ينقسم، كالنقطة... ويقال واحد بالعدد للأشياء التي القول الدالّ على ماهيتها واحد... وأيضا تركت أن تقسم الواحد والكثرة على ضرب آخر من القسمة... فإنه قد يكون الواحد واحدًا في الموضوع، وكثيرًا في الحدود...وقد يكون الواحد واحدًا في الحدّ، كثيرًا في الموضوع."(١٣٢)

في الجزء الأول من "المقالة في التوحيد" يبطل يحيى بن عدَيّ المعاني التي قد يظنّها المرء تنطبق على الواحد. فيبطل القول بأن معنى الواحد هو مجرّد نفي الكثرة، وأن لا نظير له، وأنه مبدأ المعدودات،(١٣٣) وأن الواحد هو من قِبل وجود الوحدة له.

فعنده أقسام الواحد ستة، إذ يقول: "فهذه هي أقسام الواحد، وهي:

واحد هو جنس، (كالحي)

وواحد هو نوع، (كالإنسان)

وواحد هو نسبة، (كنسبة المَعين إلى النهر)

وواحد هو متّصل، (لا يوجد فيه لأن المتصلات متغايرة)

وواحد هو حدّ، (ما حدّه)

وواحد هو غير منقسم (المنقسم نوعان إمّا بالقوّة أو بالفعل) من شأنه أن يحدث عنه ما هو منقسم."(١٣٤)

ويتحدث عن الكثرة الموجودة في العلة هي الكثرة الحدّية، والكثرة التي للعلّة فيقول بأنها للعلة بالفعل لا بالقوة. وبعد أن يقول بأن صفات البارئ ثلاث: الجود والقدرة والحكمة، يؤكّد أن الله خفيّ الجوهر وظاهر الأثر. ومن ثَمَّ يحلِّل معنى جود

العلة الأولى، ويستنتج بأن فعله ذاتي، صادر عن ذاته، كفعل النار الإسخان، وفعل الثلج التبريد، وفعل الشمس الإضاءة.

فيقول: "ولذلك يكون فعله وذاته موجودين معًا، لا يتقدم أحدهما قرينه، ولا يبقى أحدهما بعد ارتفاع قرينه. فإن النار، متى توجد ذاتُها، يوجد إسخانُها، ومتى يوجد إسخانها، توجد ذاتها. وكذلك التبريد والثلج والإضاءة والشمس."[١٣٥] ومعنى أن الجود أن العلّة الأولى توجد معلولاتها اختياريًا ومن غير قسر، أي أنها توجد معلولاتها بالجود. وينقل إلى تحليل قدرة العلّة الأولى ليثبت لا يمكن أن يظن بأن العلّة الأولى لا قوة لها على إيجاد معلولاتها. وبما أن الخلائق ظهرت على غاية الإتقان والإحكام، فلا بد من أن تكون للعلة الأولى حكمة. ويخلص إلى التأكيد بأنه: "من غير الممكن أن توجد الخلائق على ما هي عليه من هذه الحال من الإحكام والإتقان، إلاّ من عالم بقصده، وحكيم خبير بعزمه. فإذ كان ذلك، فقد لزم ضرورة أن توصف العلة بالحكمة مع الجود والقدرة، إذ كانت آثارها موجودة في الخلائق."[١٣٦]

وهناك تشبيهات تعكس مفهوم الثالوث الأقدس، كالنفس والعقل والنطق، وكذلك النفس والكلام والحياة. وأهم المفاهيم الفلسفية كانت فكرة العقل والعاقل والمعقول.[١٣٧] فالعقل هو في نفس الوقت عاقل ومعقول. فالآب هو العقل والابن هو العاقل والروح القدس هو المعقول. ولهذا الثالوث جوهر واحد.[١٣٨]

وللمسيحيين العرب براهين أخرى كثيرة على وحدانية الله بأقانيمه الثلاثة مستمَدّة من تناغم بعض المخلوقات التي تشهد على ذلك، كمثل الشمس مع أشعتها وحرارتها، ومن أن الملك الأرضي هو واحد مع كلمته وروحه، ومن أن المياه الجوفية (صورة عن الأب) تنبجس كمنهل (صورة عن الابن) وتسيل كنهر (صورة عن الروح). قال البطريرك طيموثاس الأول في منافحته: " فكما أن الأشعة والحرارة لا تنفصلان من الشمس قطعًا، هكذا كلمة الله وروحه لا ينفصلان منه أبدًا. وكما أنه، إذا انفصلت أشعة الشمس وحرارتها منها، يزول نورها وحرارتها، ولا يمكن أن تدعى

شمسًا، هكذا الله سبحانه، إذا انفصل منه الكلمة والروح، يكون لا ناطقًا ولا حيًا."[١٣٩] ولهم تشبيهات أخرى في الطبيعة وهي أن الكلمة تولد من النفس وتصدر عنها المحبة، دون انفصال وبلا واسطة أعضاء. هذه التشبيهات توصل إلى تأكيدِ أنَّ الأقانيم ينفصل واحدها عن الآخر ولا تمتزج ولا تختلط. وحتى الإنسان الذي هو إناء المتناقضات هو رسول وحدة الخالق.

يبقى لنا أن نستنطق نصًّا آخر وصل فيه البطريرك طيموثاوس إلى الاستنتاج التالي: "إن الأقانيم، نظرًا إلى الجوهر، لا يوجد بينهم تمييز البتة، ولكن نظرًا إلى بعضهم البعض، يوجد هذا التمييز. وهي أن الواحد له خاصّة أن لا يولد، والآخر أن يولد، والآخر أن ينبثق. فالآب هو مبدأ للابن والروح القدس معا، فيولد هذا، ويصدر هذا، منذ الأزل. وذلك ليس بانفصال وانقسام جسمي، ولا بواسطة الأعضاء المولدة والمصدرة... فالله لا يمكن أن يعتريه تعالى شيء من الانفصال والانقسام."[١٤٠]

تجسُّد الكلمة ضرورة للخلاص:

منذ فجرِ المسيحيةِ طُرِحَ سؤالٌ أساسي: من هو يسوع المسيح؟ هل هو ملاكٌ متجسِّد؟ هل هو إنسانٌ متألِّه، أو نصفُ إله؟ هل هو إلهٌ في مظهرٍ بشري؟ أم هو إلهٌ وإنسانٌ معا؟ للإجابة عن هذه الأسئلةِ طُرِحت نظرياتٌ عديدة، مما اضطرَّ الكنيسةَ إلى صياغة موقفها اللاهوتي على نحو أكثر دقّةً عُبِّر عنه في المجامعِ المحليةِ والمسكونية. وخلاصتُه أنَّ يسوع الناصري المولود من العذراءِ هو واحدٌ مع الآبِ في الجوهرِ في لاهوتِه، وأنه بالتالي إلهٌ بالطبيعة. وهذا يعني أنَّ المولودَ قبلَ الدهورِ من الآبِ والواحد معه في الجوهر وُلِدَ في آخرِ الأيامِ وفق طبيعتِه البشريةِ الخاصة من مريم العذراء، فصار إنسانًا في الطبيعةِ وواحدًا معنا في الجوهر. لقد انتظمت الصيغُ المسيحانيةُ في مقرَّراتِ المجامعِ الكنيسة ومؤلفاتِ كبارِ اللاهوتِ المسيحي، إلى أن جاء يوحنَّا الدمشقي فأغرق

في البحث في دقائقها فجلا غامضَها وثبَّت تعليم الكنيسة بالبيِّنات الواضحة. فسُمّي بذلك "أستاذ التجسُّد." ففي الفصل الأول من كتابه الثالث المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي يستعرض الدمشقي الأفكار الرئيسة المختصة بتهيئة الله لخلاصنا وهي: التجسُّد الإلهي، واهتمامه بنا، وخلاصنا.

وبكثيرٍ من دقةِ التعبير يقول: "فإنَّ الله الآب ارتضى، والابن الأوحد، كلمة الله والإله الكائن في حضن الله الآب، المساوي للآب والروح القدس في الأزلية وعدم الابتداء والكائن في البدء والكائن عند الله الآب– وهو الله وهو في صورة الله– قد نزل مطأطئًا السماوات... ولمَّا كان إلهًا كاملاً، فقد صار إنسانًا كاملاً وتمَّ الأحدثُ من كلِّ الحوادث، بل الحدث الفريد تحت الشمس الذي تظهر به قوّة الله التي لا حدَّ لها."[١٤١] والسرُّ العظيمُ هو في أنْ يصيرَ الكلمةُ جسدًا بدون استحالة. "فالذي هو وحده محبٌّ للبشر قد أضحى وسيطًا بين الله والبشر...وصار لنا مثالاً لا نحظى على الخلاص بدونه."[١٤٢]

في هذه الورقةِ لن نتعرَّضَ لعرضِ تحليلِه المسيحياني الدقيق، إنَّما وجدنا أنَّه من الضرورة بمكانٍ أن نُشيرَ إلى أنَّه شرحَ بإمعانٍ شديدٍ كيفيةَ الحبلِ بالكلمةِ، واتّحادِ الطبيعتين بالمسيح، أي اتحاد اللاهوت كلِّه بالناسوت كلِّه، وتبادل الخصائص في الإله–الإنسان، وأقنوم الكلمة البسيط الذي صار مركّبًا بالتجسد، وخضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية، وعدم انقسام الأقنوم حين موته، واتّحاد جسد المسيح غير الفاسد مع نفسِه عند القيامة، وغيرها من المواضيع المسيحانية المهمة.[١٤٣]

أما مؤلَّفات المسيحيين العرب فتطالعنا بالمواضيعِ المسيحانيّةِ نفسِها على نحوٍ موازٍ لمقولاتِ الدمشقي. لكنَّهم آثروا أن يشدِّدوا بنوعٍ خاصٍّ على تجسّدِ الكلمةِ كضرورةٍ للخلاص. ولا يخفى ما للمتكلّمين السابقين من أهميةٍ في الفكرِ المسيحي العربي، لكنَّ المتكلمين الناطقين بالعربيةِ تمكّنوا من أنْ يتخطوا الأسلوبَ المُتبعَ في الصراعِ المسيحاني، ليسترقّوا أسماع غير المسيحيين ليقف أولئك على جلائله ودقائقه. فالآثارُ

الأدبيةُ التي دوَّنها المتكلّمون الناطقون بالعربية تُتيحُ للقارئ أن يتتبعَ هذه القفزةَ النوعية ويتلمّسَ أثرَ المواجهةِ الجديدةِ في فكرِهم. وهي تُريه ما قاموا به في سبيلِ حججٍ مقنعةٍ لإثباتِ لاهوتِ الكلمة.

وفي صراعِ المسيحية مع النحلِ المتعددةِ كانت مقابلةُ حججِ أهلِ النحلِ بالحججِ الأرثوذكسيةِ قائمةً على تفسيرِ الكتاب وعلى معالجةِ التقليدِ المسيحي، لكن مع ظهورِ الإسلامِ كان لا بُدَّ للمتكلّمين المسيحيين من أنْ يؤيِّدوا مسيحانيتهم لا بأدلّةِ المنقولِ فحسب، بل بشواهدِ المعقول أيضا. فرغم أنَّ الإسلامَ عدَّ المسيحَ من المُقرَّبين ومجَّدَه في العالمِ الحاضرِ والآتي، فإنَّه يبقى عند المسلمين كأنه مخلوقٌ غيرُ إلهيّ. فقد أقرَّ الإسلامُ بأنَّ المسيحَ كلمةُ الله[١٤٤] ورسولُه ونبيه، وبأنَّه جاء بالبيِّناتِ والإنجيلِ والحكمة، لأنَّ الله أيَّده بروحٍ قدوس. لكنَّه يُكفِّرُ الذين يقولون إنَّ الله هو المسيحُ ابن مريم.[١٤٥]

ولذلك ينطلقُ اللاهوتيون الناطقون بالعربية في تفكيرِهم من اشتدادِ مرضِ السقوطِ وتكاثرِ الأسقام، التي لا يقدر أن يشفيها إلا الخالق. "لأنَّ الصنعةَ، إذا فسدت، لا يقدر أن يصلحَها إلا صانعها. وهكذا الخليقة، لمّا هلكت، احتاجت إلى تعاهدِ الخالقِ (له المجد)."[١٤٦] فالخطيئةُ الأولى أنزلت بالإنسانِ الموت، فأمسى الجسدُ ميتًا بسببٍ من تلك الخطيئة. فمن للإنسانِ بمن يُنقذُه من هذا الواقعِ الذي يصيرُ به إلى الموت؟ لا شكَّ أنَّ الإنسان المائت لا يقدرُ أنْ يُخلِّصَ البشر من الموت. "كل من أتى من نسلِه، من النبيين والصديقين، لم يقدر أحدٌ منهم بالجملةِ أنْ يوصلَ إلينا الحياةَ المؤبدة. لكونها لم تكن في جوهره... لأنَّ الحياة التي بلا انتهاء لم تكن إلا للذين بلا ابتداء... فلم يكن كذلك إلا الله الكلمة."[١٤٧]

كلُّ حياةٍ تجيء من الله نفسه. فالله لا يرتضي بموتِ من يموت،[١٤٨] لأنَّه لم يخلق الإنسانَ للموت، بل للحياة. ولذلك أوصل الحياةَ الخالدةَ إلى البشرِ باتّحاده أقنوميًّا بالجسدِ المأخوذ منّا، لا بلاهوته، لأنا لسنا من ذلك الجوهر الأزلي ولا نُلائمه بشيء. وهكذا "أوصلَ الحياة الأبديةَ للجسدِ المُتَّحدِ به من البشرية، بقيامتِه من بين الأموات.

وأوصل إلينا، نحن، تلك الحياة، بالنسبة التي لنا مع الجسدِ المأخوذِ من جنسِنا، بما قد أعلنه غالبُ الموتِ والفساد، ولاتّحادِه بالقوةِ البارئةِ لكلِّ المخلوقاتِ بإقامتِه من بين الأموات... فالربُّ رئيسُ الأحياء، لأنَّه المُحيي. ولهذا قام بقوةِ لاهوتِه. وأصعد الجسدَ إلى أعلى السماوات فوق الملائكةِ والرؤساءِ والقوّات. فلم يكن أهلاً للقيامة بالكليةِ سوى الجسدِ الذي اتَّحد به الرب. وصار رئيسَ الحياة، وأربونَ القيامة، لنا أجمعين، نحن كافة المؤمنين به."[149]

وكان يحيى بن عدَيّ قد قدَّم ما قاله آباء الكنيسة من قبل بطريقة منطقية مبتكرة، ليؤكِّد أن منح الذات ممكن. لذلك ينطلق يحي بن عدي من مقدمتين منطقيتين تقولان بأن "البارئ تعالى هو أفضل الجائدين،" وبأن "أفضل الجائدين هو الجائد بأفضل الذوات." وبما أن أفضل الذوات ذات الخالق نتج بالضرورة أن البارئ يجود بذاته.[150]

وبعد أن يردّ على اعتراضات مقدّمتيه يشدّد على إمكان اتّحاد البارئ بالإنسان فيقول: "فإنَّا نجدُ أشياءَ كثيرة تمنع أشياء أخرى ذواتها. كما توجد النارُ في الحديدِ وتتّحدُ به، فيصير الحديد (باتحاده بالنار) مستنيرًا ويفعل ما تفعله النارُ من الإسخان والإحراق. وكذلك الكيفيات الأربع الحرارة، والبرودة والرطوبة واليبوسة، تعطي الأجسام ذواتها باتّحادها بها ووجودها لها، حتى تصدر عن الأجسام المؤلفة معها أفعالها الخاصة بها. وكذلك الأشياء المقابلة للمرايا تعطي المرايا صورها... وقد تنكشف شبهة هذه المعارضة في موضوعنا خاصّة بأن نبين إمكانيّة اتّحاد البارئ بالإنسان."[151]

ومن ثَمَّ ينطلقُ من اتحادِ العقلِ بالله ليُثبتَ قولَه بالبرهانِ والقياسِ فيقول: "إنَّ من المعلومِ أنَّ الإنسانَ قد يعقلُ البارئ. ومعنى تعقُّلِه له هو أنَّ عقل الإنسان يصير متصوِّرًا بصورة البارئ. ولأنَّ البارئ ليس بذي هيولى، فتكون صورتُه جزءًا من ذاته، يجب أن تكون صورته هي ذاته. فتكون ذاتُه في عقل الإنسان. ولأنَّ العقلَ بالفعلِ والمعقول بالفعل واحدٌ في الموضوع، كما بيَّن أرسطو وبيناه نحن أيضًا، يجب أن يكونَ عقلُ الإنسان عندما يعقل البارئ متّحدًا به."[152]

والعقلُ يصير واحدًا مع صورةِ ما يعقله، لكنَّه يوافقه من جهةٍ ويخالفُه من جهةٍ أخرى. فيخلص إلى القول بأنَّ معرفةَ الشيء هي حصولُ الصورةِ في النفس من دون الهيولى. "ومن البيِّنِ أنَّ المتفقين لا يتكثّران من حيث اتفقا، بل هما شيءٌ واحدٌ فيما اتفقا فيه. إذا كانت الكثرةُ لازمة للاختلاف كما أنَّ الوحدة لازمة للاتفاق. وإذا سلكت هذه السبيلَ في كلٍّ واحدٍ من الذوات الطبيعية، أدت إلى أنَّ المعرفةَ بها إنما في حصول صورِها ومعانيها في النفس معراة من هيولاها."[153]

وبعد أن يشرح كيفية اختلاف العلم بالمعلومات وفق اختلاف ذوات المعلومات في البساطة والتركيب. فإن كان بسيطًا يكون العقلُ والمعقولُ حينئذ واحدًا بعينِه في الموضوع. وإثر هذا التفسير المنطقي تأتي خلاصتُه لتؤكِّدَ أنَّ الإنسان يتَّحِدُ بالخالق عندما يعقلُه. فيقول: "وهو تعالى صورةٌ بلا هيولى، فيكون إذًا عقل بارئه متحدًا به بتوسط عقله، ولأن البارئ عالم بالإنسان فهو أيضا متصور بصورته. فقد بان إمكان اتحاده تعالى بالإنسان. وأما فعله لذاته فممتنع."[154]

وبعد استحداث هذه الطريقة الرائعة يتبع المسيحيون الناطقون بالعربية السلف فيما توارثوه من شروحٍ في الحبلِ به من الروح القدس[155] وفي وحدانيّةِ شخصِ المسيح في لاهوته وناسوته. ففي التجسُّدِ هناك تشديدٌ عندهم على وحدانيةِ شخصِه، إي على وجودِ مسيحٍ واحدٍ وابنٍ واحد. فيقول البطريرك طيموثاوس الأول: "المسيحُ واحدٌ وابن واحدٌ، ذو طبيعتين إلهية وإنسانية، من حيث إنّ كلمةَ الله اتخذ جسدًا بشريًا وصار إنسانا... إنّا نُقر بأنَّ المسيحَ ذو طبيعتين متميزتين إحداهما من الأخرى. ولكن نعتقدُ أيضا ونُقرُّ أنَّه من هاتين الطبيعتين مسيحٌ واحدٌ، وابنٌ واحدٌ يُعرف."[156]

وأما الموضوعُ الشائكُ في التجسدِ فكامنٌ في كيفيةِ قبولِ يسوع للآلام وموتِه على الصليب. فقد استقام آباء الكنيسة على عمودِ رأيهم بأنَّ المسيحَ تألم في الجسدِ من دون أن تتألَّمَ طبيعةُ الكلمة، لأنَّ اللاهوتَ فيه لا يتألم. "فقبل الآلام الواجبة علينا، من أجلنا، ومن أجل خلاصنا. فتألم بالجسد، وهو غير متألم ولا مائت بلاهوته. لأنَّه يعلو

الآلام ويعطي الحياة."[١٥٧] ولقد أطلقوا على المسيح المتجسِّد الأحوال الطبيعية من أكل وشرب وتعب وألم. لذلك قال ساويروس بن المقفع: "فليس لمنكر أن ينكر أن يكون الجسم يتغذّى ويتعبُ ويَنْصَبُ ويقبل التأثير مادام جسمًا مشابهًا للأجسام كلها التي في عالم الكون والفساد. وإنما قلت "الأجسام التي في عالم الكون والفساد" لأنا نقول إن الأجسام بعد انبعاثها من قبورها تكون غير محتاجة ولا مضطرة ولا قابلة للتأثير."[١٥٨]

هناك اعتقاد عند بعض المتكلمين المسلمين يحكم بنكران الصلب استنادا إلى الآية، "ما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شبِّه لهم،"[١٥٩] باستثناء بعض الفلاسفة والمفسرين[١٦٠] كالإسماعيليين وغيرهم الذين قالوا بوجود نية للقضاء على يسوع، لكنهم صلبوا الناسوت، أما اللاهوت فبقي حيًّا.[١٦١] أما رد المسيحيين الناطقين بالعربية فكان يدور حول تفسير آيات قرآنية أخرى مثل "إني متوفيك ورافعك إلي."[١٦٢] وخلصوا إلى القول بأن التألم على خشبة الصليب كان بإرادته وحريته. يقول الصفي ابن العسال (١٢٤٥): "فنحن كذلك نقول: إنه من ولد آدم بناسوته، وما صلبوه ولا قتلوه بلاهوته."[١٦٣]

ولكن قامت أحيانًا محاولات غير صحيحة للتوفيق بين الإنجيل والقرآن على حساب التجسد فأنقصت من ألوهية المسيح. فجاء بعضهم بصيغة تقول: "المسيح هو الله، لكن الله ليس المسيح." فمن قال بهذا القول حاول أن يخلق توافقا[١٦٤] بين الإنجيل وبين قول القرآن: "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم."[١٦٥]

المهمّ في الأمر هو أنَّ اللاهوتيين الناطقين بالعربية بعد أن فسّروا بأن الله ذو كلمة وروح، وبأنه خالق العالم بكلمته،[١٦٦] أوضحوا أن ما جاء به الأنبياء حسن،[١٦٧] لكنه لا يخلص الإنسان من الموت. فالتجديد الكامل للبشر يتم في أن يصير الكلمة جسدا بدون استحالة.

ومن هنا نرى كيف أختلف المتكلّمون المسلمون في مسألةِ تحديدِ كلام الله. هل هو جسمٌ أم هو لا جسم. قالت المعتزلة عن كلامِ الله إنّه جسمٌ والأجسامُ يجوز عليها

البقاء. ومنهم من اعتبر هذا الجسم ذا طبيعة مفارقة. وهناك آخرون أنكروا أنَّه جسم، فأثبتوا أنّه عَرَضٌ من الأعراض.[١٦٨]

قدرة حادثة أم جبريّة أزليّة

من الواضحِ أنَّ المتكلّمين الناطقين بالعربية اقتفوا اثرَ السلفِ في مسألةِ حرّيّةِ الاختيار، فبشّروا بالحريةِ الخُلُقية، لكنّهم دشّنوا طريقةً شخصيةً في حلِّ المعضلة القائمة في علمِ الكلامِ حول الخيارِ بين القدرةِ الحادثةِ والجبريةِ الأزلية . ولا بدَّ هنا من أنْ نعودَ أيضا إلى يوحنا الدمشقي الذي حدَّدَ حريةَ الإرادةِ بأنَّها "مشيئةُ الروحِ الناطقةِ التي تتحرَّكُ من غيرِ عائقٍ نحو ما تبتغيه، أخَيرًا كان أم شراً، إذ إنَّ الخالقَ أوجدها على هذا النحو."[١٦٩] أو إنَّها الحركةُ المستقلةُ للنفسِ العقلية."[١٧٠] وهكذا فالإنسانُ هو سيِّدُ أعمالِه، لأنَّه كائنٌ ناطق، والحرّيّةُ متّصلةٌ اتّصالاً طبيعيًّا بالعقل. فالعقلُ مبدأ أفعالِنا وسببُها. المرءُ حرٌّ وسيدُ أعمالِه، لأنَّه كائنٌ ناطقٌ، والحريةُ بالضرورةِ هي بطبيعةٍ ذات عقل. فالطبيعةُ الناطقةُ، لها نزعتُها الطبيعيةُ تُحركُها، ولكنَّ المنطقَ يقودُها وينظِّمُها على نحوٍ يحفظُ كلَّ ما كان بموجبِ الطبيعةِ التي خُلقنا عليها، لانَّ ميزةَ النطقِ هي هذه: المشيئةُ الحرةُ التي نسميها في المنطقِ الحركة الطبيعية. لذلك فهي تُمتَدحُ في سعيها إلى الفضيلةِ وتُذم في سعيها إلى الشر[١٧١].

وللإجابة عن السؤالين الأساسين: لماذا يسمحُ الله بالشرِّ الخلقي؟ ولماذا خلق الله الإنسانَ، مع أنَّه عالمٌ مسبقًا بسقوطه؟ يلخِّص C. Tsirpanlis[١٧٢] آراء الدمشقي فيقول:

١– إنَّ الله خلقَ الإنسانَ رغم أنَّه عارفٌ مسبقًا بسقوطِه، لأنَّ رحمتَه لامتناهية، ولأنَّه ليس مبدأَ الشرِّ، بل مبدأُ حريةِ الاختيار.

٢– إن الله يعرفُ كيف يَستخرجُ الخيرَ من الشر، وكيف يجعلُه خادمًا للخلاصِ والكمالِ الروحي.[١٧٣]

لقد خلق الله الإنسان ذا إرادةٍ حرّةٍ، وأعطاه بنفختِه الإلهية نفسًا ناطقةً وعاقلةً، سمّاها الكتاب المقدس "الصورةَ الإلهية". فيقول: "إنّا خلقناه على صورتنا ومثالنا." فعبارة "على صورتِنا" تدلُّ على أنّه عاقلٌ وحرٌّ، مُخيَّرٌ بين أن يكون منزهًا عن الخطيئةِ وبين أنْ يجرَّ على نفسِه ذنبًا لا يأتيه من طبيعتِه أو من طبيعةِ خالقِه، لانَّ الله براءٌ من ذلك. فالفضيلةُ لا تكون في الإكراه.[١٧٤]

وهكذا يرى الدمشقي أنَّ هناك أمورًا تعتمد علينا، وأمورًا أخرى لا تعتمدُ علينا. فما يعتمدُ علينا، فنحن أحرارٌ في فعلِه أو عدم فعله. الله يعرف كلَّ شيءٍ مسبقاً، لكنَّه لا يقضي حتمًا بحدوثِه. إنه لا يفعلُ الشرَّ ولا يفرضُ الفضيلة. فما لا يعتمدُ علينا يُحتِّمه بما يوافقُ معرفتَه السابقة. وبهذه المعرفةِ قرَّر هذه الأمورَ سلفًا وفق صلاحِه وعدالتِه. الله لم يعاقبْ الإنسانَ على إثمِه، بل ضحّى بنفسِه من أجلِ خلاصِه.

ومن بعده جاء تلميذُه ثيودور أبو قرة ليدحضَ النظريّاتِ الجبرية، ويؤكّدَ حرّيّةَ الإنسان. فالله خلقَ كلَّ شيءٍ حسناً. ولكنَّ الشرَّ دخلَ إلى العالمِ بسببِ سوءِ استعمالِه للحرّية. الحرّيةُ عنده هي "صبغةُ الإنسان". "والله قد طبَعَها في الخليقةِ الأنسيةِ كرمًا وجودًا منه."[١٧٥]

وينظرُ يحيى بن عدي إلى العقلِ والتمييزِ الذاتي كقوتين زرعهما الله في المرءِ لتحديدِ الخيرِ والشر. فالشرُّ تطاولٌ على المركزِ الإلهي، وإثباتٌ للفردية وكأنَّها الله على الأرض. فيقول: "اعلم إنَّ الإنسان، من بين سائرِ الحيوان، ذو فكرٍ وتمييزٍ، وهو أبدًا يُحبُّ من الأمورِ أفضلَها، ومن المراتبِ أشرفَها، ومن المقتنياتِ أنفسَها، إذا لم يعدل عن التمييزِ في اختيارِه، ولم يبلغه هواه في إتباعِ أغراضِه."[١٧٦]

وحرّيّةُ الإرادةِ قائمةٌ على التشابهِ بين الله والإنسان. يقول أبو قرة: "والله تباركَ وتعالى هو رأسٌ بلا محالة، فليس هو رأسُ الخلائق، ولكنَّه رأسُ من هو مثله."[١٧٧] وبسببِ الصورةِ الإلهيةِ الممنوحةِ للإنسان يقوى المرءُ على اجتنابِ الشرِّ وعملِ الخير. ولذلك يتابعُ أبو قرة قائلاً: "وعلم كيف يقوى الإنسان على اجتنابِ الشرِّ وكمالِ

الصلاح، فوصف ذلك في أربعةِ وجوه:

–الأوّل منها ترك ما في الدنيا والزهد فيها.

–والثاني الحبُّ لله والإيثار له عليها.

–والثالث الحبُّ للناس أيضا والإيثار لهم.

–والرابع تركُ القصاص والأخذ بالعفو، والمكافأة بالخير بدل الشرّ والتشبه بالله."[١٧٨]

أما المتكلِّمون العرب المسلمون فاختلفوا في مسألة القَدَر:

منهم من قال بالقدرِ السابق وبتسييرِ الموجودات وفق نظام محتوم، يتعذّر على الكائن المخلوق أن يخالف مسيرته.[١٧٩] فكلُّ شيءٍ يُردُّ إلى القوة الإلهية، بحيث أنَّ الإنسان لا يقدر على شيء. الإنسان مُجبرٌ على أفعالِه، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. فالتكليف جبرٌ، لانَّ الحريةَ أنكرت عليه.[١٨٠]

ومنهم من قال بالحرّيّة، مثل الجعد بن درهم وغيلان الدمشقي وهما اللذان دافعا عن قدرة الإنسان على أفعاله.

أما المتكلِّمون المسيحيون الناطقون بالعربية فقد حَذَوا من سبقهم من المتكلّمين المسيحيين في شأن الحرية الشخصية، فنزهوا الله عن أي لوم في خطيئة الإنسان، لانَّ فعلَ الإنسانِ حرٌّ. فمن لام الله وحمله مسؤولية الخطيئة، فإنه قد فضل الطبيعة غير العاقلة على العاقلة، وما هو ساكن على ما هو فاعل. وبناء على فعل الإنسان يأتي الثواب أو العقاب. يقول أبو قرة: "وأيضًا في أمر الثواب والعقاب نقول: إن الأمر الذي علمتنا طبيعتنا به وعد المسيح في الإنجيل الصالحين والطالحين. أعني الصالحين، سكنى اللاهوت، والكينونة معه فيه واحدا في الحياة الدائمة التي لا يزول نعيمها والطالحين، العزلة عنها في جهنم إلى الأبد... ولذلك نؤمن بهذا الدين، ونتّخذه ونتمسّك به، ونصبر على البلايا في الدنيا من أجله، للرجاء الذي وعد، ونموت على ذلك، ونؤمِّل أن نلقى وجه الله عليه، ونرمح ما سواه، ونعبده ونقصيه، ولا نعدّه شيئًا."[١٨١]

نُصرة الأيقونة

التأم مجمعُ محطِّمي الأيقونات في خلقيدونية عام ٧٥٤ بدعوةٍ من الإمبراطور قسطنطين كوبورنيموس (٧٤١- ٧٧٥)، وبرئاسة ثيودوسيوس أسقف أفسس، ليُبسلَ رسميًا تكريمَ الأيقونة، فأصدرَ مرسومًا يُحرّم فيه مناصري الأيقونات وهم: جرمانوس بطريرك القسطنطينية، جاورجيوس، رئيس اساقفة قبرص، ويوحنا الدمشقي. وفي هذا التحريم يأتي هذا المجمعُ على ذكرٍ عابرٍ لبطريرك القسطنطينية ولرئيسِ أساقفةِ قبرص، ويتوقّف عند الدمشقي ذلك القسّ الراهبِ ليُطيل في حرمِهِ فيقول:

"عاش الملك... إنك هزمتَ إيمان جرمانوس وجاورجيوس ومصنور (يوحنّا الدمشقي) زناديق الفكر....

ليُبْسَل جرمانوس ذو الرأيين، وعابد الخشب.

ليُبْسَل جاورجيوس ومناصرو آرائه ومحرِّفو تعليم الآباء.

ليُبْسَل منصور السيء الاسم ذو الأفكار العربية.[١٨٢]

ليُبْسَل منصور عابد الأيقونة والكاتب المزيف.

ليُبْسَل منصور شاتم المسيح والمتآمر على الملك.

ليُبْسَل معلِّم الكفر ومُحرِّف معاني الكتاب المقدس.[١٨٣]

الثالوثُ يحرّم هؤلاء الثلاثة."[١٨٤]

والسؤالُ الذي يطرحُ نفسُه علينا هو: لماذا كثّف محاربو الأيقونات الهجومَ على الدمشقي، وما هو سوى قسٍ بسيطٍ لم يمثل دورًا رائدًا في إدارةِ الكنيسة، و لم يكن في مرتبته الكهنوتية في مستوى رؤساءِ الكنائس الأخرى، كبطريرك القسطنطينية ورئيس أساقفة قبرص؟

الجوابُ البسيطُ عن هذا السؤال هو أنّ كلَّ هجومٍ كثيفٍ يكون نتيجةً لدورٍ طليعي يُحدثُه كلُّ من كان عرضةً لإبسالٍ كهذا. فالقوي يُحارَبُ بقوة، أما الضعيفُ فلا يُعطى

أهميّةً تُذكر. وهكذا نرى من تحريمِ أعدائه أنّ الدمشقي متكلِّمٌ خطرٌ يفوقُ خطرُه خطرَ رؤساءِ الكنائسِ وقادتها، حتى يُشنَّ الهجومُ العنيف عليه. لذلك يمرُّ محاربو الأيقونات مرورًا عابرًا على ذكرِ الزعماءِ الروحيين ولكنهم يطيلون الهجوم على الدمشقي. فمن بين التحريمات الستة على ثلاثة أشخاص، حُرِّم الدمشقي أربع مرات. لذلك يدل هذا الهجوم بحسب رأي الأستاذ Daniel Sahas[١٨٥] على:

تأثيرِ علمِ كلامِ الدمشقي على العالمِ المسيحي وعلى الإمبراطوريّةِ الرومية وهو يعيش تحت الحكم العربي.

كلاميًّا، الأيقونة، عند الدمشقي، تُشابِه النموذجَ الأصلي، لكنّها لا تُماثله في كلِّ وجوهه.[١٨٦] كلُّ الأيقونات تَكْشفُ الخفي وتُعلنُه لنا. إذاً، هي مصدرٌ نافعٌ ومساعد، لأنّها توضح الأمورَ المخفيةَ أيّما إيضاح. والصورُ متعددةُ الأنواع منها: الطّبيعي، الابن هو صورة جوهر الآب (عبرانيين ١: ٣)، ومنها المستقبلي، فما حدث في العهد القديم هو ظل للحقيقة في العهد الجديد، ومنها التذكاري، فالله نَقشَ الشريعة على ألواح حجرية، ومنها الظلي بحيث تكون المنظورات صورة لغير المنظورات الخ....

و لم تلبث أهمية الأيقونة أن اعتلنت لنا عندما ظهر الله في الجسد. فلمّا صار الله جسدا أصبح اللامنظور منظورا وملموسا، كما أمسى تصويره ممكنا. فبدهي أن يكون رسم صورة من أصبح موضوعا للنظر والسمع واللمس ممكنا. هذا لا يعني أن الصورة تطابق الطراز الأولي من حيث الجوهر. فمع أن الأيقونة مفارقة في الجوهر عن الأصل، إلاّ أنها تشاركه في التشابه والاسم. لكن هذه المشاركة في الكرامة والمجد تبقى نسبية. فتكريم الصورة، إذاً، يعود إلى نموذجها الأصلي، إي إلى من رُسم عليها. وتكريم الأيقونة ليس عبادة للخشب، بل هو سجود للشخص الممثل فوقها. وبما أن الكلمة اتخذ طبيعة بشرية من غير إقنوم بشري، لذلك لا يمكن تصويره من حيث طبيعته الإلهية، بل من حيث إنّه أقنوم إلهيّ صار بشرا.

ونتيجة لدفاع الدمشقي جاء المجمع المسكوني السابع المنعقد في نيقية عام ٧٨٧ يُثبِّتُ الدفاعَ عن الأيقونة، مُحدِّدًا أنَّ الإكرامَ في الدرجة الأولى يتم لأيقونةِ المسيح، ومن ثَمَّ لأيقونةِ والدتِه، ولأيقونةِ القديسين والأولياء. كما أبسل محطّمي الأيقونات وكل الذين يدعون الأيقونات المقدسة أصناما.(١٨٧)

وبعد ذلك جاءت منافحات ثيودور الستوديتي (٨٢٨) محاكِيَةً مسيحانيّةَ الدمشقي ومفنِّدةً حججَ محطِّمي الأيقونات واحدة واحدة.(١٨٨)

تاريخيًّا، يُجمع المؤرخون على أن هناك علاقة مسيحية-- إسلامية في تحطيم الأيقونة والفن الكنسي. فالأيقونة كانت الشغل الشاغل في الفكر المسيحي في الإمبراطورية الرومية وفي الوسط المسيحي العربي في القرنين الثامن والتاسع الميلاديَّين، كما اعتقد لها العالم الإسلامي الرفض العقدي. وهذا العداء المشترك في رأي روبير حداد يعود إلى تصوير اللاهوت في الناسوت. فيقول "من هذا المنظار إن التشابه الملائم يتضمن رفض محطمي الأيقونات للتجسيمية الظاهرة في صورة الكلمة الصائر جسدًا، ورفض المعتزلة للتجسيمية المحتضنة ظاهريا في القرآن، أي في صيرورة الكلمة كتابا."(١٨٩)

أما من حيث ترجمة نضال مناصري الأيقونات فإن المؤرِّخين يغفلون اسم أعظم مدافع عن الأيقونات ألا وهو ثيودور أبو قرة الذي وجَّه ميمره في إكرام الأيقونات إلى أنبا "ينه" المقيم في الرها. فبسبب اعتراض محاربي الأيقونات انصرف الكثيرون من المسيحيين العرب عن الأيقونة بولائهم. ولأن مخالفي المسيحية عنفوا المسيحيين لسجودهم للأيقونات واتهموهم بعبادة الأوثان وبمخالفة ما أمر الله به في التوراة والأنبياء، كُتبت الميامر لردِّ العار على من "من يعيرنا بما لا عار فيه."(١٩٠) فربط أبو قرة إقرار تكريم الأيقونات بأعظم الأسرار المسيحية، كالتثليث والتجسُّد والفداء والمعمودية والشكر التي تفوق إدراك غير المؤمنين.

يلخص Sidney H. Griffith حجج أبو قرة في خمس نقاط:

– فيشير أوّلاً إلى أن الديانات غير المسيحية لا تخلو من أسرار وغرائب. فأتباعها يؤمنون ويصدقون أمورا تشبه ما ينكرونه على المسيحية.
– ثانيًا، يفصح عن أصلها الرسولي من خلال تاريخ تكريم الأيقونات.
– ثالثًا، يسعى إلى الاستشهاد بآباء الكنيسة القدماء المساند لتكريم الأيقونات، على الأخصّ افسافيوس وأثناسيوس.
– رابعًا، يشرح أسباب تحريم السجود للتماثيل التي كانت له قرائنه التاريخية الخاصة.
– خامسًا، يقدِّم الحجج المنطقية التي تبرِّر هذا التكريم وذلك بالرجوع إلى العهد القديم والقرآن.(١٩١)

وفي منافحته ضدّ غير المسيحيين ينطلق أبو قره من العهد القديم ليثبت لليهود، الذين يطلق عليهم لقب "أهل العتيقة"، أنه لا يحق لهم أن يقبلوا ما يعيبونه على المسيحيين. فأهل العهد القديم هم غفل عما يقوله العهد القديم نفسه في الله. فخلع الصفات والصور البشرية على الله واضح في أماكن مختلفة من الكتاب، مثلا، أن الله مشى في الفردوس واشتم ريح رطلي شحم، وأنه ندم على خلقه آدم، وأنه نزل لتفريق الألسن ببابل، وأنه نزل بإبراهيم فأكل وشرب.(١٩٢) وفي فصول لاحقة يردّ على أهل العهد القديم بأمثلة تظهر سجود الأنبياء لغير الله، مثل سجود إخوة يوسف ليوسف نفسه، وأم سليمان بن داود لداود، وأدونيا بن داود لداود وغيرهم.(١٩٣) أمّا تحظير صنع الصور فلم يكن مطلقا. فالله أمر موسى بصنع قبّة الشهادة على نحو ما رآها في الجبل، كما أمره بصنع الكروبين الذين لهم وجوه وأعضاء. ومن ثَمَّ يمضي أبو قرة في تفسيره العهد القديم من منظار مسيحي، موردا أمثلة عديدة من الكتاب المقدّس واستشهادات من الأنبياء ليظهر أنها ترمز إلى تجسد الكلمة.

ولكن إبداع ثيودور هو في العودة إلى القرآن ليثبت أن ما جاء فيه من أوصاف مجسِّمة لله تقرِّب لأذهانهم ما تقوله المسيحية في المسيح. فالقرآن يكثر من ترداد الصفة

التجسيمية القائلة: "إن الله على العرش استوى،"[١٩٤] ومن خلع صور الجسد عليه كيد الله،[١٩٥] ووجهه،[١٩٦] ونحو ذلك من الكثير. كما يذكر أن الله أمر الملائكة كلَّهم أن يسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس أبى.[١٩٧] ويستنتج أبو قره قائلا: "فإن كان السجود عبادة لا محالة كقولك، فقد أمر الله إذن الملائكة أن يعبدوا آدم، وحاشا لله أن يفعل ذلك. وإلا فليعلم أن السجود قد يكون على وجه الكرامة، وليكف عن هزئه بالنصارى، حيث يراهم يسجدون لأساقفتهم."[١٩٨] ومن ثمَّ يذكر القارئ أن القرآن يذكر أن يعقوب وبنيه خرّوا ليوسف سُجَّدا.[١٩٩]

ولتثبيت إكرام الصليب يلجأ أبو قرة إلى مثل الملك الذي ملك الدنيا، لكنه تنكَّر في حليته ولبس ثوبًا حقيرًا دنيًّا باليا. فأخذ أعداؤه يعيِّرونه ويستهزئون به. لكن بقيت هناك طائفة ممن يحبونه ويثبتون معه في عاره ويشاركونه في أوجاعه، إلى أن رجع إلى مُلكه وبهائه. فأجلَّهم وأكرمهم، لأن حبهم لم يكن فيه غشّ. كذلك يفخر المسيحيون بصلب المسيح، ويوضحون تعلقهم بالصلب من خلال تصويرهم إيّاه. يقول أبو قرة: "وإن قال قائل: إن البرانيين قد يعيِّروننا بصليب المسيح من غير أن يروا هذه الصور' فليعلم أن الداخلين كنائسنا من أولئك، لو لم يكن في كنائسنا هذه الصور لكان أكثرهم لا يخطر على قلوبهم ما قد ذكرنا، فأما الصور فهي التي تشهيهم أن يعيرونا. وإنما نُشبِّه نحن مصوري هذه الصور في كنائسنا أصحاب ملك، من شدّة معرفتهم بفضل ملكهم، يفخرون بما يُظنُّ أنقص مناقصه، فخرَ غيرهم بأكرم مكارم قلوبهم. فهم، في طربهم على ذلك وشدة إعجابهم به، قد رسموا مناقص ملكهم على وجوههم وأيديهم وثيابهم، متعرِّضين للتعيير في شأنه من المصغرين به... فكم هذا يزيد من منزلتهم عند الملك بما لا يقدر. إذا طوبى لمن صوَّر ربنا وسجد لصورته بالسبب الذي ذكرنا."[٢٠٠]

وهكذا جاء أبو قرة ليُثبتَ أنَّ السجودَ للصورِ هو على وجهِ الكرامة لا العبادة. فالإكرام يصل إلى المقصود لا إلى المسوس. فيقول: "كذلك والنصارى، إنما تحمل

مماسّتهم هذه الصور بسجودهم على ما يريدون بذلك من إكرام المسيح إلههم وقديسيه والأنبياء والسليحيين والشهداء وغيرهم."[٢٠١]

خلاصة القول:

هكذا لا يخفى على كلٍّ من استخرج كنوزَ التراث المسيحي الدفين ما للاهوته المُدوَّن بالعربية من أهميةٍ في تاريخِ الفكرِ المسيحي، إذ له ميزات تُحاكي السلفَ في كلامِه، وميزات أخرى متفردة في مكانتها. ثمَّ أنَّ الآثار التي دوَّنها كتبةُ هذا التراثِ تُتيح للقارئ أنْ يتتبعَ خصائصَها ويعرفَ نشأتَها ويقيسَ تطورَها وأبعادَها. وهي تري الباحثَ ما كابده المسيحيون الناطقون بالعربيةِ من جهدٍ في سبيلِ إقامةِ هذا الكلام، ممّا يجعل هذه الآثارَ حيّةً ومرتبطةً بتاريخِ الفكرِ العربي ومتصلةً بما يُطرح في عصرِنا الحديث. وخدمةُ الكلامِ العربي، ببثِّ الفكرِ المسيحي فيه، هي، في الوقتِ نفسِه، بناءُ حوارٍ فكري يقومُ على قوةِ الايمانِ وعلى التزامِ الرسالةِ المسيحيةِ في الدارِ الإسلامية. وفي استكشافِنا لجذورِه العميقةِ نراه منطلقًا قبل بزوغِ الإسلامِ بقرون في فرعيه السرياني— الآرامي والعربي. فيومَ أنْ دخلت المسيحيةُ إلى العالمِ العربي قبل الإسلام، أخذَ الدينُ المسيحي يؤثِّرُ شيئًا فشيئًا في القبائلِ العربيةِ القاطنةِ في الجزيرةِ وجوارها، حتى أنَّ كثيرًا من القبائلِ غيرِ المسيحيةِ شكّك في الصنميةِ، فأمست على وشكِ الانحلالِ في عددٍ من نواحي الجزيرة. وجاءَ الكلامُ المسيحي ليؤكِّدَ الوحدانيةَ الإلهية والتنزيهية وترفعَ الله عن المادّة، ويسعى إلى رفعِ خلقِ الإنسانِ العربي إلى القيمِ الروحيةِ والمناقبية.

وكانت للمسيحيين العرب قبل الإسلام مساهماتٌ في نشرِ الكتابةِ العربية، وفي نقل الكتابِ المقدس والنصوصِ الطقسية إلى العربية. وفي الأديارِ كان أهلُ الزهدِ محاطين بأهلِ البادية. فكان العربُ يشاركون الرهبانَ في إقامةِ الصلوات. أمّا القصصُ

الدينية العربية فمثّلت الحياةَ العربيةَ المسيحيةَ في الجزيرةِ في شتى وجوهِها، فتحدثت عن الحياةِ بجميعِ عناصرها الروحية والإنسانية.

أمّا الشعراءُ المسيحيون فأنشدوا شعرَهم في قالبِ حياتِهم اليوميةِ وشعائرِ عبادتِهم ونمطِ حياتِهم في الجزيرة. كما كانت لأشعارِهم صفةٌ ساميةٌ واضحةُ الأسلوب تُصوِّر ما تحتاجُ إلى التعبيرِ عنه بلغةِ القلبِ والمشاعرِ الروحية. وللمسيحيين العرب شعرٌ كثيرٌ غنيٌّ بالخبرةِ الروحيةِ المتولِّدةِ في النفسِ إزاءَ الحقيقةِ الإلهيةِ وحقائقِ النفسِ والوجودِ وأحوالِ العبادةِ والشعائرِ الدينية، وحياةِ المتعبِّدين والرهبان وسيرِ الاستشهاد.

فظلَّ الأمرُ على هذه الحال حتى نهضَ العربُ بعد الإسلام نهضتَهم الحضاريةَ العامة، بفضلِ المساهماتِ المسيحية، فسايروا ركبَ الفكر، وشاركوا في الفلسفةِ والعلوم. فجاءَ المسيحيون المشرقيون يكتبون باللغةِ العربية بعد أن كتبوا بالسريانيةِ واليونانيةِ فأنتجوا أدبًا كان من عيونِ الأدبِ والفكرِ والكلامِ العربي. وهكذا أقام المسيحيون الناطقون بالعربية علمَ الكلامِ أحسن قيام، فأحكمَ المتكلمون قوامَه ومنهجَه. وبرهنوا على أنَّ بابَ الإبداعِ مفتوحٌ في الكلام، كما هو مفتوحٌ في الثقافةِ واللغة.

ومن أهمِّ ما يرى القارئ أن للفكرِ المسيحي المدونِ في العربية ما هو موروث عن السلف وما هو حديث. فرأى المسيحيون العرب أن يستطلعوا كلامَ السابقين ويستنبطوا رأي المتكلمين السريان والشرقيين الذين دونوا باليونانية، لكنَّهم استندوا خاصةً إلى فكرِ يوحنا الدمشقي واتخذوا جميع الحججِ المنطقيةِ والروحيةِ لتحقيقِ الغرضِ الذي من أجله قام كلامُهم وهو المنافحةُ والدفاعُ عن العقيدةِ المسيحية.

المتكلمون المسيحيون الناطقون بالعربيةِ لا يقفون في كلامِهم عند حدٍّ، ولا يقنعون بعرضِ بعضِ مسائلِ الكلام، فجُلّ همهم أنْ ينظموا الكلامَ المسيحي نظمًا منهجياً، وقد وقفوا أنفسَهم على خدمةِ المسيحية، يحرصون دائمًا على أنْ يشرحوا غامضَ العقيدةِ المسيحية، ويدافعوا عنها بكلِّ وسيلةٍ ممكنة. وسيرًا على سنّةِ آباء

الكنيسة القدماء اتجهوا نحو متابعةِ الكلامِ في ظروفٍ مختلفة. فاستقام لهم منهجٌ في التأليفِ يتمشى مع طبيعةِ المسائلِ التي طُرحت في الإسلام. ولا أَدَلَّ على ما أبدعوه من أنَّ كلامَهم التزم في منهجِه بوضعِ الكلامِ المسيحي في قالبٍ جديد ذي قرينةٍ إسلاميةٍ. على أنَّ أكبرَ ما عُني الكتّاب المسيحيون به هو منهاجُ كلامِهم واعتماد المنطق في الدفاع عن العقيدةِ المسيحية.

ولقد عالج المتكلِّمون المسيحيّون في دفاعهم مسائلَ حاسمة في الفكرين المسيحي والإسلامي. من أهمِّها الصفات الإلهية ووحدانية الله وتجسد الكلمة وحرية الإرادة والأيقنة وغيرها. ومن خلاصتِهم اللاهوتية نُدركُ أنَّ الإنسانَ يُشبه الله في فواضل طبيعته، فتبصرُه عقولُنا مع صفاته. لقد تحدّثوا عن الله ثبوتًا وتنزيهًا ونادوا بأزلية الصفات وبتمييز الصفات والأفعال عن الجوهر. أمّا ما يَلفتُ نظرَ المدقِّقِ في التراث المسيحي المدوَّن بالعربية هو كونه شاهدًا قويًا لوحدانيةِ الله. فالمرء يُعجبُ من كثرةِ توكيدهم على وحدانيةِ الله ومن طرائقهم المبتكرة لتفسير هذه الوحدانية في الدار الإسلامية، إذ إنَّ الثالوثَ الأقدسَ فُسِّرَ عند غير المسيحيين بأنَّه شركٌ بالله. ولبرهان الوحدانية كان لا بدّ من استخدام البعد المنطقي، وهو أن الله عقل أو مبدأ العقل. وكلمته هي نطق تلك الذات. وروحُه هي أيضًا من ذاته. ولولا الإيمانُ بالكلمةِ والروحِ لكان منطقُ الله باطلاً. كما أكّدوا أنّ صفاتِ الباري ثلاث: الجود والقدرة والحكمة. وأهمُّ المفاهيم الفلسفية عندهم كانت فكرة العقل والعاقل والمعقول. وبعد إثبات الوحدانية لا بُدَّ من إثباتِ التجسدِ انطلاقًا من اشتدادِ مرضِ السقوطِ وتكاثرِ الأسقام، التي لا يقدرُ أن يشفيها إلا الخالق. فالباريُ هو أفضلُ الجائدين، لأنَّه جاد بنفسه. وبما أنَّ أفضل الذوات ذاتُ الخالق نتجَ بالضرورة أنَّ الباريَ يجود بذاته. أما في دفاعِهم عن حرّيّةِ الإرادةِ فأظهروا التشابهَ بين الله والإنسان. وبسببِ الصورةِ الإلهية الممنوحة للإنسان يقوى المرءُ على اجتنابِ الشرِّ وعملِ الخير. أمّا الدفاعُ عن الأيقونة في العالم العربي فقام على تقديم الحججِ المنطقيةِ التي تُبرِّرُ هذا التكريمَ وذلك بالرجوعِ إلى القرآن.

وإنه ليطيب لي أن أختمَ بحثي الموجزَ في التراثِ المسيحي المشرقي المدوَّنِ بالعربية بهذه المقالة، مضيفًا أنَّ هذا التراثَ الثمين ينمّ عن شهادةٍ صادقةٍ لإيمانٍ وطيدٍ وسط قرينةٍ إسلاميةٍ وعن منافحاتٍ ستبقى مكينةً في أساسِ الكلام المسيحي ومتفاعلة مع الكلام الإسلامي. وبالتالي فالتراث المسيحي المدوَّن بالعربية خليقٌ بأنْ يُثقِّف المؤمنين في العالمِ قلبًا وعقلاً، فيرفعُهم إلى هذا الكلام الفذ. ولي رجاءٌ أن يكون لهذا البحث مزيد من الأبحاثِ عند الدارسين لتراثٍ ضخمٍ أخرج من كنوزه كلَّ جديدٍ وقديم.

الهوامش

(١) Philip HITTI, *History of the Arabs*, Macmillan and Co., Limited. St. Martin's street, London, 1940. 3rd edition, p. 246.

(٢) See Valentine Albert MITCHEL, *The Mariology of Saint John of Damascus*, Maryhurst Normal Press, 1930, Introduction, p. 28.

فيه يقتبس قول الأب Jugie الذي قارن الدمشقي بتوما الأكوني على النحو التالي: "وفي النهاية، فإن يوحنا هو جدول شفّاف يحمل ذهبًا، لكن مجراه ليس غزيرًا، أما توما الأكويني فإنه نهر ذو ضفاف عريضة عرف الجدول رافدا من روافده."

(٣) لم يذكر المؤرخ خريسوستموس باباذوبولس واضع **تاريخ كنيسة أنطاكية**، (تعريب الأسقف استفانوس حداد، منشورات النور، ١٩٨٤) سوى بعض القبائل العربية المسيحية، وبعض الكتّاب السريان، مهملاً بذلك التراث العربي المسيحي برمّته، فردَّ تاريخَ أنطاكية كلَّه إلى الهلينية وأدان محاولة الأنطاكيين استرجاع كرسيّهم الرسولي في عام ١٨٩٩.

(٤) يقول الأب جان مايندورف في كتابه: *Imperial Unity and Christian Divisions*, Saint-Vladimir's Seminary Press, N. Y. 1989, p. 112 "إن أسس المسيحية العربية المتينة الموضوعة قبل القرن السابع الميلادي تفسر بقاء الجماعات المسيحية الناطقة بالعربية، والمنتمية إلى فروع المسيحية الثلاثة والمنقسمة على أساس مسيحاني، وهي المسيحية الخلقيدونية والمونوفيزية والنسطورية. فالأدب المسيحي العربي المترجم أو الموضوع بالعربية في القرون اللاحقة يدل على حيوية هذه الجماعات. أمّا اللغة العربية فأمست المركبة الضرورية للفكر المسيحي وللتواصل في المجتمع الجديد المساس بالقرآن، فاستخدمتها تلك الجماعات المسيحية على نحو واسع بمن فيهم أولئك الذين حافظوا على السريانية أو اليونانية في ليتورجياتهم.

(٥) لا شك في أن المؤلفات السريانية واليونانية والقبطية وغيرها كانت المسؤولة عن ظهور الفكر اللاهوتي العربي. فلولا النقل ومعرفة مؤلَّفات الآباء السابقين لما ظهر علماء الكلام المسيحي، ولمّا ازدهر علم الكلام المسيحي.

(٦) "لم يكن القديس يوحنا الدمشقي إغريقيًّا وإن كتب باليونانية، بل كان سوريًّا آرامي اللسان، وكان جده منصور بن سرجون هو القائم على إدارة المال في دمشق خلال الفتح العربي." أدولر جرجي وجبرائيل جبور، **تاريخ العرب**، دار غندور، لبنان ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(٧) إلى جانب هذه اللغات نذكر القبطية والأرمنية والفارسية والأثيوبية.

(٨) يقول الدكتور كمال اليازجي في مقدمته لكتاب **يوحنا الدمشقي**: "تبين لي، بعد مطالعته، أن جلّ ما في المقالات الأربع والأربعين، يجول في موضوعات تناولها الكلام الإسلامي. ولما لم يكن قد توفَّر لي من الأدلّة ما يثبت اعتماد المتكلمين المسلمين على لاهوت الدمشقي إلا القرينة الزمنية العامة، وهو نشوء حركة الكلام بعيد شيوع آثار يوحنا وآرائه وشروحه، وهو دليل غير ملزم، اكتفيت بإنشاء

وإنه ليطيب لي أن أختمَ بحثي الموجزَ في التراثِ المسيحي المشرقي المدوَّنِ بالعربية بهذه المقالة، مضيفًا أنَّ هذا التراثَ الثمين ينمّ عن شهادةٍ صادقةٍ لإيمانٍ وطيدٍ وسط قرينةٍ إسلاميةٍ وعن منافحاتٍ ستبقى مكينةً في أساسِ الكلام المسيحي ومتفاعلة مع الكلام الإسلامي. وبالتالي فالتراث المسيحي المدوَّن بالعربية خليقٌ بأنْ يُثقِّف المؤمنين في العالمِ قلبًا وعقلاً، فيرفعُهم إلى هذا الكلام الفذ. ولي رجاءٌ أن يكون لهذا البحث مزيد من الأبحاثِ عند الدارسين لتراثٍ ضخمٍ أخرج من كنوزه كلَّ جديدٍ وقديم.

الهوامش

(١) Philip HITTI, *History of the Arabs*, Macmillan and Co., Limited. St. Martin's street, London, 1940. 3rd edition, p. 246.

(٢) See Valentine Albert MITCHEL, *The Mariology of Saint John of Damascus,* Maryhurst Normal Press, 1930, Introduction, p. 28.
فيه يقتبس قول الأب Jugie الذي قارن الدمشقي بتوما الأكوني على النحو التالي: "وفي النهاية، فإن يوحنا هو جدول شفّاف يحمل ذهبًا، لكن مجراه ليس غزيرًا، أما توما الأكويني فإنه نهر ذو ضفاف عريضة عرف الجدول رافدا من روافده."

(٣) لم يذكر المؤرخ خريسوستموس باباذوبولس واضع **تاريخ كنيسة أنطاكية،** (تعريب الأسقف استفانوس حداد، منشورات النور، ١٩٨٤) سوى بعض القبائل العربية المسيحية، وبعض الكتّاب السريان، مهملاً بذلك التراث العربي المسيحي برمّته، فردَّ تاريخَ أنطاكية كلَّه إلى الهلينية وأدان محاولة الأنطاكيين استرجاع كرسيّهم الرسولي في عام ١٨٩٩.

(٤) يقول الأب جان مايندورف في كتابه: *Imperial Unity and Christian Divisions*, Saint-Vladimir's Seminary Press, N. Y. 1989, p. 112 "إن أسس المسيحية العربية المتينة الموضوعة قبل القرن السابع الميلادي تفسر بقاء الجماعات المسيحية الناطقة بالعربية، والمنتمية إلى فروع المسيحية الثلاثة والمنقسمة على أساس مسيحاني، وهي المسيحية الخلقيدونية والمونوفيزية والنسطورية. فالأدب المسيحي العربي المترجم أو الموضوع بالعربية في القرون اللاحقة يدل على حيوية هذه الجماعات. أمّا اللغة العربية فأمست المركبة الضرورية للفكر المسيحي وللتواصل في المجتمع الجديد المساس بالقرآن، فاستخدمتها تلك الجماعات المسيحية على نحو واسع بمن فيهم أولئك الذين حافظوا على السريانية أو اليونانية في ليتورجياتهم.

(٥) لا شك في أن المؤلفات السريانية واليونانية والقبطية وغيرها كانت المسؤولة عن ظهور الفكر اللاهوتي العربي. فلولا النقل ومعرفة مؤلَّفات الآباء السابقين لما ظهر علماء الكلام المسيحي، ولمّا ازدهر علم الكلام المسيحي.

(٦) "لم يكن القديس يوحنا الدمشقي إغريقيًّا وإن كتب باليونانية، بل كان سوريًّا آرامي اللسان، وكان جده منصور بن سرجون هو القائم على إدارة المال في دمشق خلال الفتح العربي." أدولر جرجي وجبرائيل جبور، **تاريخ العرب،** دار غندور، لبنان ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(٧) إلى جانب هذه اللغات نذكر القبطية والأرمنية والفارسية والأثيوبية.

(٨) يقول الدكتور كمال اليازجي في مقدمته لكتاب **يوحنا الدمشقي:** "تبين لي، بعد مطالعته، أن جلّ ما في المقالات الأربع والأربعين، يجول في موضوعات تناولها الكلام الإسلامي. ولما لم يكن قد توفَّر لي من الأدلّة ما يثبت اعتماد المتكلمين المسلمين على لاهوت الدمشقي إلا القرينة الزمنية العامة، وهو نشوء حركة الكلام بعيد شيوع آثار يوحنا وآرائه وشروحه، وهو دليل غير ملزم، اكتفيت بإنشاء

مقارنة بين أقواله في "الأمانة الأرثوذكسية"، وأقوالهم كما أثبتها الأشعري في "مقالات الإسلاميين." منشورات النور، ١٩٨٤ص ٦.

(٩) إن المتكلمين اليونانيي الأصل لم يعرفوا العربية ولم يفهموا آيات القرآن فأخطأوا في نقل عدد من الآيات إلى اليونانية، ممّا أدّى إلى سوء فهم بين الدينين المسيحي والإسلامي. فمثلاً نيكيتاس البيزنطي، أحد تلاميذ فوتيوس الكبير، نقل كلمة الصمد (أي الأزلي) إلى اليونانية مستخدما ΟΛΟΣφΥΡΟΣ التي تدل على شيء مصنوع من معدن مطروق، وكذلك نقل لفظة علق (أي الدم) مستخدما ΒΔΕΛΛΗΣ أي الحشرة السوداء التي تمتص الدم. راجع:

John MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Saint-Vladimir's Seminary Press, N.Y., 1982, p. 100

يجمع العلماء المسلمون على أن لفظة علق هي جمع علقة وهي القطعة اليسيرة من الدم الغليظ، أي النقطة الدموية الجامدة العالقة بالرحم. راجع **تفسير الجلالين**، دار الكتب الدينية، لبنان، ص ٥١٤. وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، لبنان، الطبعة السابعة ١٩٧١ الجزء ٣٨، ص ٦١٧. وترجمة **معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية**، ذات السلال، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٧٦١.

(١٠) رائدهم الباحث الألماني جورج غراف George Graf الذي استقصى الآثارَ الأدبيةَ عند من أقام على المسيحية. وكذلك الباحثون جان أرندزن Iohannes Arendzen وأنطن باومستراك Anton Baumstrak وألفرد جيلوم Alfred Guillaume وسبنسر تريمنغهام J. Spencer Trimingham وسيدني غريفث Sidney Griffith وجاشوا بالو Joshua Blau ولويس شيخو، وكميل حشيمة، وقسطنطين باشا، وإ– س مرمرجي، وجواد علي، وإسحق أرملة، وانستاسيس الكرملي، ونيوفيطس أدلي، وإغناطيوس ديك، وحبيب الزيات، وجورج شحاته قنواتي، ويوسف نصر الله، وهنري لامنس ، وحبيب باشا، وناوفيطوس إدلبي، وجاد حاتم، وميشال الحايك، وعزيز سوريال عطية، وعلى رأس هؤلاء سمير خليل المستحكمُ العلمَ في المسيحية العربية، والمؤرخ الكبير عرفان شهيد، وغيرهم الكثير من عظماء الباحثين.

(١١) يضيق بنا المجال إن جئنا على ذكر المشاريع الدراسية المهمة التي حققها العديد من العلماء في حفظ المخطوطات وتحقيق النصوص ونشرها ودراستها والتعليق عليها وعقد المؤتمرات المتعددة وتشجيع الطلاب على الكتابة في هذا المجال.

(١٢) ولو أن الكثير من الأدب المشرقي جاء في بادئ الأمر بغير العربية فإن آباء الكنيسة العرب نقلوه بعد حين إلى العربية فكان له الأثر الأكبر في تكوين الفكر العربي.

(١٣) قال العرب: "العلم علمان، علم الأديان، وعلم الأبدان." فالعلم انحصر في الدين أو الفلسفة وفي الطب. فالمسيحيون العرب في منافحاتهم المتعددة مثّلوا الفكر المسيحي الديني. فمآثرهم ورؤيتهم اللاهوتية لم تؤثّر على انتمائهم المشترك، حتى لو كانت مخالفة لعلم الإلهيات الإسلامي.

(١٤) لقد انتظم الشمل اللغوي بين المسيحيين والمسلمين حتى مجيء الفرنجة الذين سعوا بينهم فأصابتهم

روعات فراق المصطلح اللغوي.

(١٥) الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي**، دراسات إسلامية مسيحية، Islamochristiana، العدد ٨، روما ١٩٨٢، ص ١٤.

(١٦) يقول المطران نيوفيطوس إدلبي في تقديمه التراث العربي المسيحي: "المسيحيون ليسوا غرباء عن الثقافة العربية أو دخلاء عليها، بل هم، إذا جاز هذا التعبير، حجر زاويتها، وهمزة الوصل بينها وبين ثقافة العالم المشرقي القديم. فقد اسهموا في نشأتها وتطويرها وانتشارها إسهامًا لا ينكره إلاّ الجاهل المغرض." مقالة في التوحيد، للشيخ يحي بن عدي، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٢**، بيروت ١٩٨٠، ص ٥.

(١٧) وفي العرض التاريخي للأحداث نجد ذكر من حضر المجامع الدينية من العلماء والأحبار العرب الذين وردت أسماؤهم في سجلاّت هذه المجامع ومحاضرها، مما يؤكد وجود من تضلّع من الإيمان المسيحي، ومن مثّل العرب في أهمّ المؤسسات الكنسية التي عقدت للنظر في أمور مهمّة من علم الكلام.

(١٨) See Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, V. I, Harper San Francisco, 1992

(١٩) (أعمال الرسل ٢: ١١)

(٢٠) (غلاطية ١: ١٧ و ١٨)

(٢١) انتقلت المسيحية إلى الجزيرة العربية عبر البعثات التبشيرية المتعددة التي انتقلت من سوريا ومن الأمبراطوريتين الرومية والحبشية.

(٢٢) القبائل المسيحية: يستدلّ من مراجع عديدة على أنّ جماعات من قبائل هُذيم وعُذرة وجُذام وجُهينة وبلي وبهرا وتيمي وطي وحنيفة وبني كندة اعتنقت المسيحية قبل الإسلام، وأنّ بعضًا منها لم يُسْلِم إلاّ بعد وفاة النبي محمد. فإلى جانب القبائل المسيحية المعروفة عند الكثرة الكاثرة من المثقفين كالمناذرة، والغساسنة، وبني تنوخ التي عاشت على أطراف الجزيرة العربية، والوجود المسيحي الكثيف في الجنوب العربي من الجزيرة، فإنّا رأينا أن نذكر أهمّ القبائل المسيحية في قلب الجزيرة وهي:

١ – قبيلة بكر: إن قبيلتي بكر وتغلب ترتبطان بصلة القرابة والنسب. وهما ابنا وائل الذي كان جَدَّهما الأعلى. ويعود نسبهما إلى ربيعة بن نزار بن عدنان، ويُقال لمساكنهما ديار ربيعة قبل أن تقطن قبيلة بكر ديار بكر. لقد ضربوا خيامهم انطلاقًا من اليمن وتهامة جنوبًا حتّى يمامة والبحرين شرقًا وبلاد ما بين النهرين شمالاً. وفي آخر المطاف استقرّت بعض بطون هذه القبيلة في ديار بكر التي حملت اسمهم. كانوا حلفاء المنذر الثالث وأبي قابوس. كانت بكر تدين بالنصرانية مع قبيلة تغلب.

٢– قبيلة تغلب: أمّا قبيلة تغلب فهي من نجد والحجاز وتهامة. أقام قسم منهم على جزر الفرسان

في البحر الأحمر قبالة مرفأ تهامة حيث مارسوا صيد اللآلئ، وأقاموا علاقات تجارية مع الأحباش. في العصور الإسلامية انتقلت تغلب إلى الجزيرة الفراتية، وعَبَرَ بعض منها إلى ما وراء دجلة. اشتهرت بشدة البطش وكثرة المفاخر.

دارت بين بكر وتغلب حرب دامت أربعين سنة، وذلك ابتداءً من أواخر القرن الخامس حتى الربع الأول من القرن السادس (٥٢٥ ميلادية). ذكر المؤرِّخون في تعليل نشوبها أنّ كُلَيْبًا سيِّدَ تغلب قتل ناقة لامرأة عجوز، واسم الناقة البسوس، فدارت رحى الحرب، فاستفزتها أقوال الشعراء الحماسية.

أشهر هؤلاء الشعراء:

من بني تغلب: كليب بني ربيعة. كان أول قتلى الحرب، فرثاه أخوه وطلب الثأرَ له سنينَ طِوالاً.

المهلهِل. كان بطلاً من أبطال الحرب، وقال في أخيه الشعر الكثير. عُرف بالمهلهِل لأنّه كان أوّلَ من هلهل الشعر أي رقّقه. لُقّب بالزير بطلِ قصة الزير الشهيرة.

من بني بكر: جساس ابن مرة. كان أيضًا بطلاً من أبطال حرب البسوس. وهو الذي قتل كليب وائل، فكان سببًا لنشوب الحرب الطاحنة. فقاتل كليبَ بنَ ربيعة سيّدَ التغالبة، لكنّه قُتل في أواخر الحرب.

٣ – بنو أياد: هي قبيلة عربية من معد. غُلبت في حروبها مع ربيعة ومُضر، ونزحت من الحجاز إلى العراق. هناك خَدَمَ بنو إياد مع اللخميين لمصلحة الفرس، لكنّهم تحالفوا مع القسطنطينية بعد ترحالهم إلى الموصل وتكريت، فهزموا على يد بني بكر فتفرقوا في مناطق مختلفة. وقد تنصّروا، فعُرف منهم العديد من الشعراء والخطباء، أهمّهم:

قسّ بن ساعدة الذي يُضرب به المثل في البلاغة والحكمة والموعظة الحسنة. هو أُسقف على نجران، إلاّ أنّ بعضهم يقولون إنّه سُميّ خطأً بأسقف نجران. قيل عنه إنّه كان يخطب في الناس مزهِّدًا إيّاهم في الدنيا.

وكذلك الراهب بحيرة، وورقة بن نوفل خال خديجة زوجة النبي.

٤ – بنو تميم: هم من عرب الشمال، وبطن من الياس بن مضر. ويرجع اسمهم في الغالب إلى الجدّ الأول الذي ينتسبون إليه. عاشوا في القرن السادس على هضبة نجد، وأحيانًا بالقرب من البحرين. اعتنقوا المسيحية، وتحالف بعض منهم مع بني عَبّاد في الحيرة.

٥ – بنو قضاعة: اختلف الرواة في نسبهم. فمنهم من قال إنّهم يعودون الى ابن مالك بن عمرو بن مرّة، من حِمْيَر، من قحطان. ومنهم من قال إنّهم ينتسبون الى عمرو بن معد بن عدنان. ومهما يكن من أمر، فقد نزلوا بين جدّة وذات عرق، ثمّ تفرقوا فأقاموا في وادي القرى والحجر وأطراف الشام ونجد. قال ابن خلدون: كان لقضاعة ملك ما بين الشام، والحجاز الى العراق. وهم قبائل وبطون منهم بنو صالح الذين تحالفوا مع الروم لحراسة بادية الشام، وبنو كلب الذين خَلَفوا الغساسنة، وبنو قين الذين أقاموا في شبه جزيرة سيناء وفي شمالي الأردن، وكذلك التنوخيون.

(٢٣) لقد أخطأ J. Spencer Trimingham في زعمه أنّ الإنجيل بقي هامشيًّا في المجتمع العربي القبإسلامي. وعزا ذلك إلى الثنائية الروحية في الروحانية السريانية التي شددت في نظره على التزام صفوة من الرهبان والقسوس بالمسيحية وتهميش الجماعات المسيحية. راجع *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London & Beirut 1979, p. 309 فـ"أبناء العهد" في الكنيسة السريانية الأولى كانوا من العلمانيين، وكذلك الرهبان الذين طبعوا الحياة الرهبانية بطابعهم الروحي كانوا أيضا من العامة. لقد ظهرت سيماء الإنجيل وَبَيِّناته على الفكر العربي في جوانب متعددة من الحياة العربية. وهذا ما أبرزه عرفان الشهيد في دراساته الرائعة عن المسيحية العربية قبل الإسلام.

(٢٤) إنّ تعدُّد أشكال هذه اللغة جاء في العصر القبإسلامي في عائلتين رئيسَتَيْن: لغة الشمال ولغة الجنوب. إن معرفتنا بهذه اللغات تعود إلى النقوش التذكارية التي كثرت في جزيرة العرب، والتي نقش بعضَها كتّابٌ مسيحيون ذكروا في معظمها اسم الله وبعضًا من أسمائه الحسنى وصفاته. ومنها نعرف أن الخطّ المسند نشأ في الجنوب، وأنّ الخطَّ النَّبْطيّ الآراميّ نشأ في الشمال.

إنّ أهل الشمال، وعلى الأخصّ المسيحيين منهم، تحضّروا بالحضارة الآرامية، فاستخدموا الآرامية في نقوشهم وكتاباتهم بينما ظلوا يتكلمون اللغتين العربية والآرامية. وأقدم هذه النقوش كان في معظمه مسيحيًّا عربيًّا، انتشر وفق انتشار الوجود المسيحي.

(٢٥) منقوشة نمارا (٣٢٨) التي تصف أمرأَ القيس بأنه ملك العرب، وأناشيد الظفر على جيش الأمبراطور فالنس تشير إلى تقدُّم في صياغة اللغة العربية.

(٢٦) الكرشونية هي العربية ذاتها مكتوبة بأحرف سريانية.

(٢٧) لمزيد من المعطيات التاريخية راجع :

Shahid IRFAN, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Dumbarton Oaks research Library and collection, Washington, D.C. 1984, pp. 440-441

(٢٨) إن المسيحيين العرب طوّروا أبجدية مرنة مستقاة من الآرامية، وأصبحت الأداة التي بها حفظ القرآن. راجع: J. Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman London and New York, Librairie du Liban, 1979, p. 226

(٢٩) لأنّ السواد الأعظم من العرب جهل القراءة والكتابة. برز بين هؤلاء الشعراء كثرة كاثرة مسيحية أرّخوا الأحداث المسيحية، وأفصحوا عن المبادىء المسيحية والشعائر الدينية. لقد جمع عدد من العلماء شعرهم فكان غزيرًا جدًّا. من أهمّ هؤلاء الشعراء المسيحيين: عديّ بن زيد، يحيى بن متّى، قسّ بن ساعدة، عبد المسيح بن بقيلة وغيرهم.

(٣٠) يصف امرؤ القيس الراهب فيقول: يضيء سناه أو مصابيح راهب أهان السليطَ في الذبال المفتَّل.

والأعشى يقول: كدمية صوِّر محرابها بمذهب ذي مرمر مائر.

والمرقش يقول عن ضرب النواقيس: وتسمع تزقاءً من البوم حولنا كما ضربت بعد الهدو النواقس.

أما وصف الأعياد فيقول فيه النابغة الذبياني: رقاق النعال طيب حُجُزاتهم يحيون بالريحان يوم السباسب.

وعن احتفال عيد الفصح يورد تميم أوس بن حجر: عليه كمصباح العزيز يشبه لفصح ويحشوه الذبال المفتلا.

(٣١) Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Cnetury*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1984, p. 442

(٣٢) للاستفاضة في البحث راجع سمير خليل، **التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي،** دراسات مسيحية إسلامية ٨، روما ١٩٨٢، ص ١٠-١١.

(٣٣) الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي،** دراسات إسلامية مسيحية، Islamochristiana، العدد ٨، روما ١٩٨٢، ص ٩- ١٠.

(٣٤) القليس هي تعريب للّفظة اليونانية ΕΚΚΛΗΣΙΑ. لقد جذب القليس الحجاج العرب من كل حدب وصوب حتى أنه صار يهدِّد الحجّ إلى الكعبة قبل الإسلام.

(٣٥) من بين الاضطهادات التي شُنَّت على المسيحيين العرب في الجزيرة، الاضطهاد الأفظع الذي شنّه عليهم ملك سبأ. فشمل اضطهاده كل البلاد الحميرية، إلا أن نجران احتلت مركز الصدارة فلقبت بمدينة الشهداء. وأهم الشهداء كان الشهيد حارث الذي نشر رواية استشهاده الأب حارث إبراهيم في أطروحته المقدمة إلى جامعة البلمند، عام ١٩٩٥.

(٣٦) يقول الدكتور شوقي ضيف في كتابه "العصر الجاهلي": "إن وجود النصرانية في الجزيرة العربية قد أثَّر في الشعراء تأثيراتٍ مختلفة لا في شعرائها الخاصِّين فحسب بل أيضا في بعض الشعراء الوثنيين..." **تاريخ الأدب العربي ١**، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٧٧، ص ١٠٣.

(٣٧) أيقن توما الخوري أن الحضارة السريانية انفردت عن سائر الحضارات تراثًا وعلمًا، كما انفرد أربابها في مذاهب الفكر والعلوم، فكان لها الأثر الأكبر في الحضارة العربية. فيقول: "إن تأثير السريان على العرب كان قويًّا جدا، بحيث قلب، إلى حد ما، سيرتهم ومذاهبهم ومشاربهم جميعًا. لأنه بفضل ترجمات السريان وتعاليمهم وشروحاتهم وتآليفهم ومبتكراتهم التي لا تحصى لألفاظ وتعابير ومصطلحات تقنيَّة عربية، بالإضافة إلى طرق جديدة في التفكير، فإن الأدب واللغة العربيَّيْن إبّان الحكم العباسي (٧٥٠ ١٢٥٨ الذي دام أكثر من خمسة قرون خلعا عنهما العباءة البدوية وارتديا الطيلسان البغدادي." المؤلفات الكاملة لتوما الخوري، **ما لله وما لقيصر**، الكتاب الأول، دار ماردين، حلب، سوريا، ١٩٩٧، ص ٥٦.

(٣٨) يذكر ابن النديم في الفهرست أسماء النقلة من اليونانية إلى العربية فيعدد أكثر من ٥٤ ناقلاً، معظمهم من المسيحيين السريان والعرب. راجع الأب جورج شحاته قنواتي، **المسيحية والحضارة العربية،** المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ١٠٠.

(٣٩) يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، ما يلي: "فالسريان

إذن هم الذين كانوا حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة اليونانية، وبهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب، إذ لم يكن في مقدور المسلمين أن يعرفوا الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني في أصولهما ومظانِّهما لجهلهم اللغة اليونانية، فكان طبيعيًّا أن يستعينوا في ذلك ببعض المحترفين الذين يحذقون هذه اللغة ويتضلّعون منها، فكان السريان بغيَتَهم وضالَّتَهم المنشودة... وكانت اللغة السريانية شائعة في مدارس السريان وبين المثقفين منهم خاصّة، حتى انهم لم يكونوا في حاجة إلى نقل الآثار اليونانية إلى لغتهم، لكن عندما اشتدّ ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئًا فشيئًا، فاضطرّ شيوخ المدارس عندئذ إلى نقل الآثار اليونانية إلى لغتهم." منشورات دار الفيحاء، لبنان ١٩٧٨، ص ١٩٤- ١٩٥.

(٤٠) لقد ترأّس مدرسة الترجمة التي عرفت باسم بيت الحكمة الطبيب المسيحي يوحنّا بن ماسويه. ونبغ العديد من المترجمين المسيحيين منهم حنين بن اسحق، ويوحنا بن البطريق، وقسطا بن لوقا، وحبيش، وأبو بشر متى بن يونس القني، ويحيى بن عدي، وثابت بن قرة وغيرهم. يقول كميل حشيمه اليسوعي في مقدمته لكتاب لويس شيخو، "علماء النصرانية في الإسلام": "... نشير بصورة ملموسة إلى إحصاء بسيط قمنا به استنادًا إلى كتاب نقولا رشر الموسوع "بتطور المنطق العربي." فقد نشر المؤلف نبذا عن ١٦٦ منطقيا أو فيلسوفا عربيا عاشوا حتى منتصف القرن السادس عشر، منهم ٢٧ مسيحيا فقط. بيد أن ما يدعو إلى العجب هو أن هذه النسبة المتواضعة من النصارى كانت مرتفعة جدًّا في القديم بحيث إننا أحصينا ٢٢ مسيحيا من أصل ٤٠ حتى أواخر القرن العاشر. ولكن هذه النسبة بدأت بالانخفاض شيئًا فشيئًا، فكانت في حدود ال ٢٥ على ٥٥ في نهاية القرن الحادي عشر، حتى انتهت إلى ما رأيناه قبلاً. ويستنتج من ذلك أن الفلاسفة والمفسرين المسيحيين كانوا في البداية ضرورة، ثم أخذوا يفسحون المجال أمام تلامذتهم المسلمين، وقد ساهم في هذا التنحي تقلُّص رقعة النصرانية في البلاد وانخفاض نسبة أبنائها." **التراث العربي المسيحي ٥**، ص ٢١، ٢٢.

(٤١) عالج الأب لويس شيخو مسألة العلوم عند العرب، وأَبان مساهمةَ المسيحيين في بناء الحضارة العربية في مجالات العلوم المختلفة. وبعد وفاته عثر الأب كميل حشيمة على جذاذات خلّفها شيخو تتناول علماء النصارى العرب، فحقّقها وزاد عليها ونشرها في سلسلة **التراث العربي المسيحي ٥**.
أما يوسف نصرالله فقد كان صحيح الموثق في تاريخه للحركة الأدبية في الكنيسة الملكية الصادر بالفرنسية:

Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, éditions Peeters, Louvain, 1983

(٤٢) يقول يوسف حبي: "إن السريانية وكتّابها لم يكونوا نقلة لفكر الإغريق وعلومهم فحسب، بل تجاوزوا دور النقل والنسخ والقناة إلى أصالة وخواص وإبداع، مع ما في الأمر من أخذ وعطاء. ليس صائبا التحدث عن الفلسفة اليونانية وحدها كفلسفة قديمة وحيدة، شاهدنا في هذا أصالة فكر

وادي الرافدين وعمق التراث الأدبي والنزعة التأملية المتعمقة التي نلقاها في الأساطير المشرقية القديمة العهد...وإذ نقف على عتبات القرن السابع، نكون قد بلغنا مرحلة انتشار الاهتمام بالعلم لدى كتبة السريانية، ونكون قد أخذنا نتحسس هبوب رياح جديدة، منشأها الجزيرة العربية، وتشابك العطاء السرياني بالانفتاح العربي والإسلامي على كل ما هو علم وفكر وتقدّم حضاري." يوسف حبي، "إسهام السريانية في الحضارة العربية والعالمية"، مجلة آرام، مجلد ١، عدد ٢، ١٩٨٩، ص ٣٣٥، ٣٣٦ – ٣٣٧.

(٤٣) إن المخطوطات المسيحية العربية للكتاب المقدس وللآباء السريان واليونان تُعَدُّ بالآف. فهي تدلّ في غناها على حركة النقل التي قام بها المسيحيون العرب والسريان ابتداءً من أوائل القرن التاسع حتى يومنا الحاضر. المخطوطة السينائية رقم ١٥١، هي أقدم ترجمة كاملة لأعمال الرسل والرسائل، حقّقها ونشرها وترجمها إلى الإنكليزية المستشرق هارفي ستال.

Harvey STAAL, *Mt. Sinai Arabic Codex 151*, The institute For Middle Eastern New Testament Studies, Louvain, 1985

وليس من السهل أن نعدِّد الفهارس التي وُضعت في العشرين سنة الماضية. فهي تدلّ، أكثر ما تدل، على ما أثّرت به حركة النقل اللاهوتي الفكر العربي وعلم الكلام العربي أيضا.

(٤٤) فُهِم علم الكلام في الإسلام بأنه اللاهوت العقدي أو اللاهوت الدفاعي. راجع

The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, editor in chief, Macmillan publishing company, New York, volume 8, p. 231

(٤٥) See Sidney GRIFFITH, "The concept of Al-Uqnum in Ammae Al-Basri's apology for the doctrine of Trinity, Actes du premier congrès international d'études Arabes Chrétiennes", in *Orientalia Christiana Analecta*, 218 edited by Samir Khalil, p. 169

(٤٦) فسَّر بعضهم عبارة "علم الكلام" بأنها:

– نتيجة للخلاف الذي وقع في كلام الله. انظر "وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" لابن خلّكان. (ص ٦٠٩)

– أن المنشغلين فيه تكلموا حيث كان السلف يسكت عما تلكموا فيه.

– أنه أشبه بالمنطق، فسمِّي كلاما مقابلة لكلمة المنطق.

لقد عرَّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: "العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنّة." أما أبو حيّان التوحيدي فعرّف علم الكلام على هذا النحو: "إنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع به إلى كتاب الله تعالى." راجع **الموسوعة الفلسفية العربية** صادرة عن معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٦١٧– ٦١٨.

(٤٧) يحدِّد الدكتور جميل صليبا علم الكلام بأنه "أصبح علمًا يبحث في ذات الله، وصفاته، وفي أحوال الممكنات من المبدأ والمعاد." **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣ ص ٢٣٥.

(٤٨) أ– اللفظة الأجنبية theology تعني الكلام أو الحديث عن الله. استخدمت مصطلح "علم الكلام" لتأكيد ما قاله يحيى بن عَدِيّ على لسان تلميذه أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني. "إني لأعجب كثيرا من قول أصحابنا، إذا ضمنا وإياهم مجلس: "نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصح وظهر!" وكأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام. لعلهم عند المتكلمين خرس، أو سكوت! أما يتكلم، يا قوم، الفقيه، والنحوي، والطبيب، والمهندس، والمنطقي، والمنجم، والطبيعي، والإلهي، والحديثي، والصوفي." من مقدمة الأب سمير خليل، لكتاب يحيى بن عديّ، **التراث العربي المسيحي ٢**، لبنان، ١٩٨٢، ص ١٣٠. وهو دليل على أن إتباع الأسلوب الكلامي ليس محصورًا بفئة معينة، بل يمتد إلى كل أبواب المعرفة.

ب– يجب أن نميِّز بين علم الكلام الذي يردّ على أهل البدع، وبين علم الكلام المصطنع، القائم على الجدل والاستنباط ومناظرة الخصوم والمغالطة وإسكات الخصم بعلم العقل وحده. فالمعتزلة هم المتطرفون في استخدام المنطق والمعقول في تفسير الأمور الدينية.

(٤٩) وهذا يدحض ما قاله أبو الحسين الخياط المعتزلي، الذي حصر الكلام في المعتزلة، فالكلام في رأيه لهم دون سواهم. انظر: كتابه **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد** (ص ٥٧).

(٥٠) يقول الشاعر المسيحي سليمان الغزي:

وتأملوا قلا إليكم انتهى	فتلاه من نُطق الرسول المصحفُ
إنجيل اقتسم اللغات كلامه	من وحي روح القدس لا يتصحفُ
فرحت به صهيون يوم بدا لنا	فأضاء في الأبصار نور يخطفُ

التراث العربي المسيحي ٨، حققه المطران نايوفيطس إدلبي، الديوان الشعري، الجزء الثاني، لبنان، ١٩٨٥ ص ٢٨٧.

(٥١) نفت المعتزلة رؤية الله أما الأشاعرة فأثبتوا رؤيته، لأن كل موجود في رأيهم يرى. وبما أن الله موجود، لذلك تصح رؤيته.

(٥٢) هنا تطرح أمام الباحثين علاقة التصوف الإسلامي بما جاءت به الروحانية المسيحية لمدة تزيد على ثمانية قرون.

(٥٣) اختلفت الفرق الإسلامية في إمكانية رؤية الله. فالمعتزلة والجهمية والنجارية أنكروا الرؤية الروحية لله، أما الأشعرية فأكدت أن الله يرى بالبصيرة بدون حلول. أما الحشوية فقالت إن الله يُرى في الآخرة.

(٥٤) ميمر في إكرام الأيقونات، **التراث العربي المسيحي ١٠**، ص ٩٥.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٥٦) الصلاة، عند أبي الفرج عبد الله بن الطيب، هي تلاوة الكلام الإلهي تلاوة تؤدّي إلى تهذيب النفس وإنارتها بالسماويات وصرفها عن الأرضيات. لكن الصلاة تبقى من غير فائدة ما لم تنعكس صدقة ورحمة فيقول "معلوم أن الصلاة طريق موصل إلى غاية هي الرحمة." **فردوس النصارى، أو تفسير العهدين العتيق والجديد** لأبن الطيب، مخطوطة الفاتيكان رقم ٣٦، ص ١٣٠.

(٥٧) *Saint John of Damascus*, writings, translated by Fredreic Chase Jr. The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1958, p. 7

(٥٨) ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققها الأب إغناطيوس الديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان، ١٩٨٣، ص ١٧٣.

(٥٩) المرجع نفسه، ١٧٨، ١٨٠.

(٦٠) العقل عند المعتزلة دليل داخلي على معرفة الخير والشرّ. أمّا الشريعة فيجب أن تتفق مع الأحكام العقلية.

(٦١) كان معلّمًا للطبّ ومعاصرًا للرئيس ابن سينا. له أكثر من أربعين كتابا في الطب والفلسفة.

(٦٢) هذه العقلانية خلقت نزعة إعتزالية ساندها معظم فلاسفة العرب فدخلت الفكر الإسلامي الفلسفي والديني لتثبيت الدين وتأكيد علم الحق. فابن الكندي، في رسالته إلى أحمد بن المعتصم الواردة في رسائله الفلسفية، يؤكد مقدرة العقل فيقول: "ولعمري أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله جل وعز، لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس." راجع حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الجيل، بيروت ١٩٨٢، الجزء الثاني، ص ٧٠.

(٦٣) راجع **مباحث فلسفية دينية**، نشرها القسّ بولس سباط، مكتبة فريدريخ مصر، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٦٤) ثيودور أبو قرة، في "وجود الخالق والدين القويم"، حقّقه الأب إغناطيوس الديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان ١٩٨٣، ص ٢٣٢.

(٦٥) Georges FLOROFSKY, *Christianity and Culture*, V. 2 in his collected works, Nordland Publishing Company, Massachusetts, 1974, p. 25

(٦٦) ولأن السقطة أضعفت العقل البشري، لذلك لا يستطيع العقل أن يجد الجواب عن كل شيء، بل يحتاج إلى معونة إلهية. راجع مقدمة الأب إغناطيوس الديك في مقدمته لكتاب ثيودور أبو قرة، في "وجود الخالق والدين القويم"، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان ١٩٨٣، ص ١٥٢-١٥٣.

(٦٧) John of Damascus Writings, *Philosophical chapters*, Translated by Federic H. Chase, Jr. The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1958, pp. 11-12

لاستقصاء معناها عند الآباء راجع القاموس الآبائي.

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1987, pp. 1481-1483

(٦٨) أنظر معجم الأب رفائيل نخله اليسوعي، **غرائب اللغة العربية**، جار المشرق، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦.

والبطريرك أفرام الأول برصوم، **الألفاظ السريانية في المعاجم العربية**، سلسلة يصدرها المطران يوحنّا إبراهيم، سورية، ١٩٨٤. وكذلك:

Soheil Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Dar Le-Mahreq, Beirut, 1986

(٦٩) See Atieyh N. GEORGE, "Contributions of Christians to Arabic civilization", in *The First One Hundred Years, A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodox in North America*, Antakya Press, New Jersey, 1995, p. 229

(٧٠) See Maurice Fred HIMMERICH, *Deification in John of Damascus*, A dissertation submitted to Marquette University for the degree of Doctor of philosophy, Milwaukee, Wisconsin, May, 1985

(٧١) Sidney GRIFFITH, "A ninth Century Summa Theologiae Arabica", in *Orientalia Christiana Analecta 226*, Rome, 1986, pp. 123-141

(٧٢) كان ليوندس البيزنطي (٤٨٠-٥٤٠)، راهب دير سابا في فلسطين، أول من حدّد المصطلحات اللاهوتية وعلى الأخصّ المسيحانية منها، ثم جاء يوحنا الدمشقي فكتب الفصول الفلسفية التي كانت أول كتاب لتحديد المصطلحات الفلسفية وإظهار كيفية استخدامها في علم الكلام.

(٧٣) تصدير مقالة في التوحيد للشيخ يحيى بن عديّ، **التراث العربي المسيحي ٢**، بيروت ١٩٨٠، ص ٢١، ٢٢.

(٧٤) لقد صوّرت الكاتبة البريطانية –الإسرائيلية بات ياعور أهل الذمّة وكأنهم أرقّاء لا فكر لهم ولا علم. انظر:

Bat YEOR, *The Decline of Eastern Christianity under Islam from Jihad to Dhimmitude*, London Associated University Press, 1996

الدكتور طارق متري حلّل موقفها المتزمت في كتاب آخر لها صدر بالفرنسية، وذلك في مقالة تحت عنوان: "نظرات إلى المسيحيين العرب بين السالف والآتي"، نشرتها جامعة البلمند في *Chronos* العدد الأول، ١٩٩٨، ص ٩٧ و ٩٨.

(٧٥) Sidney GRIFFITH, "A ninth Century Summa Theologiae Arabica", *Orientalia Christiana Analecta 226*, Rome, 1986, p. 136

(٧٦) بين الكتّاب المسلمين الذين دافعوا عن الإسلام مستخدمين الكتاب المقدس نجد الطبري (٧٨٥-٨٦١) الذي كتب "الدين والدولة" و "الردّ على النصارى"، وكذلك أبو عثمان الجاحظ (٧٧٥-٨٦٨) مؤسس فرقة الجاحظية، وهي إحدى فرق المعتزلة، الذي كتب ردًّا على النصارى واستشهد بالكتاب وعلى الأخصّ بإنجيل مرقص. وهناك أيضا ابن قتيبة (٨٢٨-٨٨٩) وابن الجوزي (١١١٦-١٢٠٠).

(٧٧) See Sidney GRIFFITH, *The concept of Al-Uqnum in Ammar Al-Basri's Apology for the doctrine of the Trinity*, p. 171

(٧٨) هناك مقالة أخرى بعنوان: "حوار بين سراكيني (عربي من نسل سارة) ومسيحي" نشرها العديدون من أهمهم لوقيان وغالندوس، ومجموعة الآباء اليونانية: PG 94, cols. 746- 773

(٧٩) هناك حوار مع المسلمين منسوب إلى أبو قرة، لكنه يؤكد أنه كتب بحسب تعليم الشفهي ليوحنا الدمشقي. وهناك حوار آخر لم يأت ثيودور على ذكره الدمشقي. راجع:
John MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1982, Ps. 92 & 93

(٨٠) استخدم المنافحون طرقا متعددة للبلوغ إلى غايتهم، كاللجوء إلى الأمثال: مثل ابن الملك والطبيب، وإلى المناقبية المسيحية. فالتغيير الذي أدخلته المسيحية على الأخلاق دليل على صحتها.

(٨١) وإن كانت أهداف المنافحين كلامية، إلا أن بعضا منها كان فكريا خالصا. فمثلا، جاء كتاب يحيى بن عديّ "المقالة في التوحيد" بحثا منطقيا فلسفيا ليس فيه أي مصطلح ديني مسيحي.

(٨٢) حنين بن إسحق، نقد رسالة ابن المنجم، نشرت في *Patrologia Orientalis*, T. 40, Belgique, 1981, p. 692

(٨٣) كان ثيودور أبو قرة قد توسّع في هذا المجال ففسّر الأسباب التي تفسِّر انتشار الديانات الخاطئة من بينها انقياد الناس إلى رجل شريف وإلى رجل غني، وإلى رجل حكيم وإلى من يوسعهم أهواءهم... أما انتشار الدين القويم فلا تتوفر له الأسباب البشرية، فيقول: "كانوا "أي الرسل" أنذل من أمتهم وأفلسها، لا حسب ولا نسب لهم في الدنيا يطمع فيها أحدا، وينقاد إليهم من أجله. وأيضا لم يكن لهم في الدنيا مال ولا منزل ولا مأوى ولا ثوبان ولا طعام يومين، ولا مخلاة، لينقاد إليهم، التماسا لعطيتهم. وأيضا لم يكن لهم ملك ولا سلطان ولا سبب في الدنيا ولا قهر ولا عز لينقاد إليهم أحد، لقهرهم أو لخوفهم أو التماس العزّ بهم. بل قد كانوا على خلاف ذلك، كل يقهرهم ويهينهم ويفلسهم. وأيضا لم يكن فيهم من يفهم كتابًا ولا من عرف شيئًا من الحكمة الدنيوية لينقاد الناس إليهم من أجلها.."
ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه الأب إغناطيوس ديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٨٤) حنين بن إسحق، نقد رسالة ابن المنجم، نشرت في
Patrologia Orientalis, T. 40, Belgique, 1981, p. 698

(٨٥) إن جهم بن صفوان هو من أوائل من تكلّم بين المسلمين في نفي الصفات عن الله.

(٨٦) See Vladimir LOSSKY, *Orthodox Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1989, pp. 31-35

(٨٧) See Vladimir LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, London, 1968, p. 39

(٨٨) John ROMANIDES, *The Christological Teaching of St. John of Damascus*. In

Papers, Dialogue Eastern and Oriental Churches, edited by Metropolitan Methodius of Askum, Athens, 1976, p. 32

(٨٩) المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيي، تعريب الأرشمندريت أدريانوس شكور، **الفكر المسيحي بين الأمس واليوم ٥**، لبنان ١٩٨٤، ص ٨٢.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٩١) قيل إن أصل لفظة الله هي لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شيء. وقيل اصله لاها بالسريانية، فعُرِّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوّله. **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ٩٦.

(٩٢) ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه الأب إغناطيوس الديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان ١٩٨٣، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

(٩٤) ساد التشبيه عند غلاة الشيعة والحشوية، فأجزوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة. أما مقاتل بن زيدان، وهو من أتباع الزيدية، فزعم أن الله جسم من الأجسام ولحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم خرج المجسمة الهشامية، والجواقلية، والجواربية، والمغيرية، والكرامية.
راجع **الموسوعة الفلسفية العربية**، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، لبنان ١٩٨٦، الجزء الأول، ص ٩٨.

(٩٥) يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٢**، لبنان ١٩٨٠، ص ١٧٧.

(٩٦) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(٩٧) **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ١٠٠.

(٩٨) يفسر المعتزلة الآية: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة." (القيامة ٢٢) بمعنى العلم. انظر الدكتور كمال اليازجي، **يوحنا الدمشقي**، منشورات النور، لبنان، ١٩٨٤، ص ١٠٠-١٠١. أما تفسير الجلالين فيؤكّد أن الوجوه في يوم القيامة تبصر الله تعالى. دار الكتب اللبنانية، بيروت لبنان، ص ٤٩٤.

(٩٩) لقد حارب المعتزلة مبدأ الاتحاد الصوفي لئلا يؤدّي إلى الحلولية التي نادى بها بعض المتصوّفة كالحلاّج الزاعم أنه هو الحق وعين الله وأن الله ظهر لخلقه في صورة الآكل والشارب. فالصفات عند المعتزلة ليست مختلفة عند الذات، وإنما هي والله واحد. لذلك قيل إن المعتزلة نفاة الصفات، معطلة الذات. راجع، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، المجلد الأول، ص ٧٣٠.

(١٠٠) **دائرة المعارف**، إدارة فؤاد أفرام البستاني، بيروت ١٩٨٣، مجلد ١٤، ص، ١٣٦.

(١٠١) بولس البوشي، مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث**

(٧٨) هناك مقالة أخرى بعنوان: "حوار بين سراكيني (عربي من نسل سارة) ومسيحي" نشرها العديدون من أهمهم لوقيان وغالندوس، ومجموعة الآباء اليونانية: PG 94, cols. 746- 773

(٧٩) هناك حوار مع المسلمين منسوب إلى أبو قرة، لكنه يؤكد أنه كتب بحسب تعليم الشفهي ليوحنا الدمشقي. وهناك حوار آخر لم يأت ثيودور على ذكره الدمشقي. راجع:
John MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1982, Ps. 92 & 93

(٨٠) استخدم المنافحون طرقا متعددة للبلوغ إلى غايتهم، كاللجوء إلى الأمثال: مثل ابن الملك والطبيب، وإلى المناقبية المسيحية. فالتغيير الذي أدخلته المسيحية على الأخلاق دليل على صحتها.

(٨١) وإن كانت أهداف المنافحين كلامية، إلا أن بعضا منها كان فكريا خالصا. فمثلا، جاء كتاب يحيى بن عديّ "المقالة في التوحيد" بحثا منطقيا فلسفيا ليس فيه أي مصطلح ديني مسيحي.

(٨٢) حنين بن إسحق، نقد رسالة ابن المنجم، نشرت في *Patrologia Orientalis*, T. 40, Belgique, 1981, p. 692

(٨٣) كان ثيودور أبو قرة قد توسّع في هذا المجال ففسّر الأسباب التي تفسِّر انتشار الديانات الخاطئة من بينها انقياد الناس إلى رجل شريف وإلى رجل غني، وإلى رجل حكيم وإلى من يوسعهم أهواءهم...
أما انتشار الدين القويم فلا تتوفر له الأسباب البشرية، فيقول: "كانوا "أي الرسل" أنذل من أمتهم وأفلسها، لا حسب ولا نسب لهم في الدنيا يطمع فيها أحدا، وينقاد إليهم من أجله. وأيضا لم يكن لهم في الدنيا مال ولا منزل ولا مأوى ولا ثوبان ولا طعام يومين، ولا مخلاة، لينقاد إليهم، التماسا لعطيتهم. وأيضا لم يكن لهم ملك ولا سلطان ولا سبب في الدنيا ولا قهر ولا عز لينقاد إليهم أحد، لقهرهم أو لخوفهم أو التماس العزّ بهم. بل قد كانوا على خلاف ذلك، كل يقهرهم ويهينهم ويفلسهم. وأيضا لم يكن فيهم من يفهم كتابًا ولا من عرف شيئًا من الحكمة الدنيوية لينقاد الناس إليهم من أجلها.."
ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه الأب إغناطيوس ديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٦٢–٢٦٣.

(٨٤) حنين بن إسحق، نقد رسالة ابن المنجم، نشرت في
Patrologia Orientalis, T. 40, Belgique, 1981, p. 698

(٨٥) إن جهم بن صفوان هو من أوائل من تكلّم بين المسلمين في نفي الصفات عن الله.

(٨٦) See Vladimir LOSSKY, *Orthodox Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1989, pp. 31-35

(٨٧) See Vladimir LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, London, 1968, p. 39

(٨٨) John ROMANIDES, *The Christological Teaching of St. John of Damascus*. In

Papers, Dialogue Eastern and Oriental Churches, edited by Metropolitan Methodius of Askum, Athens, 1976, p. 32

(٨٩) المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، تعريب الأرشمندريت أدريانوس شكور، **الفكر المسيحي بين الأمس واليوم ٥**، لبنان ١٩٨٤، ص ٨٢.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٩١) قيل إن أصل لفظة الله هي لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شيء. وقيل اصله لاها بالسريانية، فعُرِّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوّله. **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ٩٦.

(٩٢) ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه الأب إغناطيوس الديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان ١٩٨٣، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

(٩٤) ساد التشبيه عند غلاة الشيعة والحشوية، فأجزوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة. أما مقاتل بن زيدان، وهو من أتباع الزيدية، فزعم أن الله جسم من الأجسام ولحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم خرج المجسمة الهشامية، والجواقلية، والجواربية، والمغيرية، والكرامية.
راجع **الموسوعة الفلسفية العربية**، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، لبنان ١٩٨٦، الجزء الأول، ص ٩٨.

(٩٥) يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٢**، لبنان ١٩٨٠، ص ١٧٧.

(٩٦) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(٩٧) **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ١٠٠.

(٩٨) يفسر المعتزلة الآية: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة." (القيامة ٢٢) بمعنى العلم. انظر الدكتور كمال اليازجي، **يوحنا الدمشقي**، منشورات النور، لبنان، ١٩٨٤، ص ١٠٠–١٠١. أما تفسير الجلالين فيؤكّد أن الوجوه في يوم القيامة تبصر الله تعالى. دار الكتب اللبنانية، بيروت لبنان، ص ٤٩٤.

(٩٩) لقد حارب المعتزلة مبدأ الاتحاد الصوفي لئلا يؤدّي إلى الحلولية التي نادى بها بعض المتصوِّفة كالحلاّج الزاعم أنه هو الحق وعين الله وأن الله ظهر لخلقه في صورة الآكل والشارب. فالصفات عند المعتزلة ليست مختلفة عند الذات، وإنما هي والله واحد. لذلك قيل إن المعتزلة نفاة الصفات، معطلة الذات. راجع، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، المجلد الأول، ص ٧٣٠.

(١٠٠) **دائرة المعارف**، إدارة فؤاد أفرام البستاني، بيروت ١٩٨٣، مجلد ١٤، ص، ١٣٦.

(١٠١) بولس البوشي، مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث**

العربي المسيحي ٤، لبنان ١٩٨٣، ص ١٤٦– ١٤٧.

(١٠٢) "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه وقدم له الأب إغناطيوس الديك، **التراث العربي المسيحي ٣**، لبنان ١٩٨٣، ص ٢٢٢–٢٢٣.

(١٠٣) المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، نقله إلى العربية الأرشمندريت أدريانوس شكّور، **الفكر المسيحي بين الأمس واليوم ٥**، لبنان، ١٩٨٤، ص ٦٢.

(١٠٤) (١ كورنثس ٨: ٤)

(١٠٥) **يوحنا الدمشقي**، المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه الأرشمندريت أدريانوس شكّور، بيروت، المكتبة البوليسية، ١٩٨٤، ص ٦١.

(١٠٦) حكمة سليمان، ٩: ١– ٢، ١٨: ١٥

(١٠٧) See *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F. L. Cross & E. A. Livingstone, London, Oxford University Press, New York, Tornto, 1974, p. 833

(١٠٨) (يوحنا ١: ١– ١٤)

(١٠٩) See John MEYENDORFF, *Christ in the Eastern Christian Thought,* St. Vladimir's press, 1975, pp. 64-66, 72-79, 155-160, 183-184, 203-204

(١١٠) **يوحنا الدمشقي**، المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه الأرشمندريت أدريانوس شكّور، بيروت، المكتبة البوليسية، ١٩٨٤، ص ٦٢.

(١١١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(١١٢) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(١١٣) يقول المتروبوليت جورج خضر عن الشرك ما يلي:

"The Shirk (idolatry) problem finds its solution once we realize, in an historical approach, that the word in Koran refers to a religion practiced by the Arabs at the time of Jahiliyya, who attributed a divine character to the moon and considered Venus as the outcome of the marriage of the former with one of his sons; that is pagan doctrine known as astral trinity. It is with reference to this kind of Shirk that the Arab finds a sexual connotation in their terminology "Son of God": He will not have children and he has not had any spouse" (Sura of the cattle, verse 101). The Shirk also refers to the fact of the ancient Arabs having considered God to have daughters (Sura the Bec, verse 59). And the Koran rejects this kind of affliction." In *International Review of Mission*, Vol. LXXXII, No. 326, April 1993, p. 220

(١١٤) تدّعي دائرة المعارف الإسلامية أن الإسلام يرفض رسميا أية عقيدة ثالوثية، لكنها تعترف بأن رفض الثالوث هو مغاير للثالوث المسيحي فتقول:

"It should be however be pointed out that the Trinity as understood and rejected is not the same as that which is taught by Christian dogma, and defined by the Councils which were held before the revelation of the Kuran. The Kuranic Trinity

seems to be a triad composed of Allah, of Mary his consort and of Jesus their child; a concept which is reminiscent on the one hand of the stellar triads of the pre-Islamic Pantheon, and on the other hand of the cult of Mary verging on idolatry practised by certain Christian sects of Arabia, the Mariamites and the Collyridians." *The Encyclopaedia of Islam*, edited by E. van Donzel, B. lewis and CH. Pellat Leiden, Volume IV, p. 82

(١١٥) See Olivier ClEMENT, *Conversation with Ecumenical Patriarch*, Bartholomew I, St. Vladimir's Seminary Press, 1997, p. 207

(١١٦) يقول أبو قرة في إثبات البنوة الإلهية: "إن أنكرت أن يكون لله ابن... لكان منطقه باطلاً لا يحتاجه، لأنه لم يكن معه من يعقل عنه ولا من يجيبه. وكذلك جميع فواضله لم تكن تعد فواضل، إذا لم يكن معه من يشبهه. فإن كانت جميع فواضل آدم، التي هي أنقص من الولادة.بما لا يحصى، في الله، وهو شبه الله فيها، ولا ينكر لله ذلك، فالولادة، التي هي أفضلها، هي أحقّ أن تكون في الله ولا تنكر له، وإلا فقد فضل آدم على الله وصار فيه فضلان من أفضل الفواضل ليس هما في الله، أعنى الولادة والرئاسة. وهذا ما لا يقبله العقل الصحيح، أن يكون في آدم فواضل ليست في الله. فهذا محال." (باشا ٧، ص ٩١– ٩٣) وردت في دراسة الأب إغناطيوس الديك، في **التراث العربي المسيحي ٣**، ص ١١٢، ١١٣.

(١١٧) ذكر الأشعري في "مقالات الإسلاميين" عن المعتزلة أنهم يقولون: "إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم... ولا شخص ولا جوهر ولا عرض... ولا يجري عليه زمان... ولا يجوز عليه الحلول ولا الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدثهم... ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق." راجع **تاريخ الفلسفة العربية**، حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر، دار الجيل، بيروت ١٩٨٢.

(١١٨) (الصافات ٣٧: ٣٥)

(١١٩) Sidney GRIFFITH, "A ninth century Summa Theologiae Arabic", *Orientalia Christiana Analecta 226*, Rome, 1986, p. 138

(١٢٠) هذا ما ردّده الأشعريون إذ قالوا إن الصفات حقيقية لكنها ليست كصفات البشر.

(١٢١) ساويروس بن المقفع، مصباح العقل، **التراث العربي المسيحي ١**، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٢٨–٢٩.

(١٢٢) المرجع نفسه، ص ٦٦–٦٧.

(١٢٣) يعرِّف علي بن محمد الشريف الجرجاني الكلمات الإلهية فيقول: "الكلمات الإلهية ما تَعَيَّن من الحقيقة الجوهرية وصار موجودا"، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، ١٩٧٨، ص ١٩٥. ويؤكد ابن عربي أن "الكلام والقول نعتان لله، فبالقول يسمع المعدوم، وهو قوله تعالى "إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن" (١٦: ٤٠) وبالكلام يسمع الموجود وهو قوله تعالى "وكلَّم الله موسى تكليما" (٤: ١٦٤)... فالقول له أثر في المعدوم وهو الوجود، والكلام له أثر في الموجود وهو

العلم." **المعجم الصوفي**، الدكتورة سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان ١٩٨١، ص ٤٠١.

(١٢٤) يقول حنا فاخوري وخليل الجر "وقد ذهب أبو الهذيل في ذلك، أي في الصفات، مذهبًا خاصًا به فقال: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، ومعنى ذلك أن علم الله هو الله وقدرته هي هو"، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الجيل، لبنان ١٩٨٢، ص ١٤٧.

(١٢٥) ويتابع حنا فاخوري وخليل الجر قولهما عن المعتزلة فيؤكّدان أنهم خافوا من يعتبرهم الآخرون فرقة من فرق النصارى، لذلك قالوا "كلام الله مخلوق أيضا يحدثه الله عند الحاجة إليه، وهذا الكلام ليس قائما به تعالى بل هو خارج عنه، يحدثه في محل فيسمع في المحل." المرجع نفسه، ص ١٤٨.

(١٢٦) راجع **دائرة المعارف**، إدارة فؤاد أفرام البستاني، المجلد ١٤، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٦.

(١٢٧) See Sidney GRIFFfITH, *The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis*, Aram Periodical, volume 3:1&2, 1991, p. 121

(١٢٨) كثيرًا ما لجأ المسيحيون إلى إعلان إيمانهم بالإله الواحد والمجاهرة بوحدانية الله وكأنه دستور للإيمان. لذلك شدّد إيليا النصّيبي (٩٧٥– ١٠٤٩) على أن معشر المسيحيين يؤمنون بإله واحد، لا إله غيره، ولا شريك له في أزليته ولا من يشابهه في جوهره ولا نظير له في سيادته. ولقد لجأ إلى استخدام السجع كأسلوب لمخاطبة المسلمين. راجع:

KHALIL Samir, *Une théologie arabe pour l'Islam*, conférence publique présentée le 20 mars 1980 à l'institut œcumenique de recherches theologiques à Tantur, Jérusalem, pp. 68-69.

(١٢٩) بولس البوشي، مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، **التراث العربي المسيحي ٤**، بيروت ١٩٨٣، ١٣٥– ١٣٧.

(١٣٠) رسالة عبد المسيح بن إسحق الكندي في الردّ على رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، لبنان ١٨٨٥، ص ٣٠.

(١٣١) الأب سمير خليل في مقدّمته لمقالة في التوحيد، **التراث العربي المسيحي ٢**، لبنان ١٩٨٠، ص ٢٣٢.

(١٣٢) راجع دراسة الأب سمير خليل في مقدّمته لمقالة في التوحيد، **التراث العربي المسيحي ٢**، لبنان ١٩٨٠، ص ١١٣–١١٤.

(١٣٣) قام بعض المتكلّمين المسلمين، تحت تأثير الفيثاغورية، إلى اعتماد الواحد للبرهان على وجود الله. فيقول إخوان الصفاء: "علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه، ويردّ على من أنكر الوحدانية وقال بالتنويه، وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فسد نظامه وتعطّلت أقسامه، وكذلك من أنكر الواحد الحقّ فلا ثبات له في حال من الأحوال، ولا عمل من الأعمال." (**الرسالة الجامعة**، الجزء ١، ص ٣٠، راجع حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر، **تاريخ**

الفلسفة العربية، دار الجيل، لبنان ١٩٨٢، ص ٢٦٠).

(١٣٤) مقالة في التوحيد، حقّقها وقدّم لها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٢**، المكتبة البوليسية بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٣. ومن فكر يحيى بن عديّ توصّل الشيخ أبو فرج عبد الله بن الطيب إلى القول بأن عدد أقسام الواحد اثنا عشر. الجنس، النوع، الموضوع، الحدّ، العدد، غير المنقسم، الذات والعرض، والقوة، والفعل، والنسبة.

(١٣٥) المرجع نفسه، ص ٢٤٩– ٢٥٠.

(١٣٦) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

(١٣٧) يقول أبو الخير بن الطيب المعاصر لأبي حامد الغزالي: "يرى النصارى أن البارئ تعالى جوهر واحد موصوف بالكمال، وله ثلاث خواصّ ذاتية كشف المسيح القناع عنها، وهي الآب والابن والروح القدس، ويشيرون بالجوهر ذاته الذي يسمّونه البارئ ذا العقل المجرَّد إلى الآب. والجوهر نفسه الذي يسمونه ذا العقل العاقل ذاته إلى الابن، والجوهر عينه الذي يسمّونه ذا العقل المعقول من ذاته إلى الروح القدس، ويريدون بالجوهر هنا ما قام بنفسه مستغنيًا عن الظروف." راجع: **المسيحية في الإسلام**، للإيغومانوس إبراهيم لوقا، ص ٧٢.

(١٣٨) KHALIL Samir, *Une théologie arabe pour l'Islam*, conférence publique présentée le 20 mars 1980 à l'institut œcumenique de recherches theologiques à Tantur, Jérusalem, pp. 72-73.

(١٣٩) البطريرك طيموثاوس الأول أو الكنيسة والإسلام في العصر العباسي الأول، مترجم من السريانية.

(١٤٠) المرجع نفسه، ص ١٤–١٥.

(١٤١) **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي**، عربه الأرشمندريت أدريانوس شكور، المكتبة البوليسية، ١٩٧٣، ص ١٥٢.

(١٤٢) المرجع نفسه.

(١٤٣) See Prof. N. CHISTESCU, *The Christology of St. John of Damascus*, Papers, Dialogue Eastern and Oriental Churches, edited by Metropolitan Methodius of Askum, Athens, 1976, pp. 99-153.

(١٤٤) هناك أربعة احتمالات لتفسير كلمة الله في القرآن:

-إن المسيح هو ملء كلمة الله المعلنة أثناء الحبل به.

-هو النبي المعلن في كلمة الله التي تسلّمها الرسل الأوائل وبشّروا بها.

-هو كلمة الله لأنه يتكلّم بالأصالة عن الله ويقود الناس إلى الصراط المستقيم.

-هو كلمة الله لأن المسيح في شخصه هو البشارة.

راجع: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by E. van Donzel, B. lewis and CH. Pellat Leiden, Volume IV, p. 82

(١٤٥) ١٧ المائدة ٥.

(١٤٦) بولس البوشي، مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٤**، لبنان ١٩٨٣، ص ١٩٠.

(١٤٧) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(١٤٨) يشيد الشاعر سليمان الغزّيّ بقيامة المسيح فيقول:

والحق يشـــــهـــد أنـــــه مـــن آدم   مـــاتـــوا، وبـــادت في التراب عـــظـــام

حـــتـــى تجسّـــد لـــلـــخـــلاص مـــبـــشـــرا   بـــحـــيـــاتـــنـــا، فـــأضـــت لـــه الأيـــام

هـــذا الـــذي أحـــيـــا لـــنـــا لاهـــوتـــه   نـــاســـوتـــه، فـــالموت مـــنـــه مـــنـــام

سليمان الغزّيّ، تحقيق المطران نيوفيطوس إدلبي، **التراث العربي المسيحي ٨**، لبنان ١٩٨٥، ص ١٠٩-١١٠.

(١٤٩) المرجع نفسه، ٢١٧، ٢١٨.

(١٥٠) Samir KHALIL, "Le traité sur la necessite de l'incarnation de Yahya Ibn Adi", *Studia Orientalia Christiana*, Le Caire 1985, pp. 13-14

(١٥١) المرجع نفسه، ص ١٣.

(١٥٢) المرجع نفسه ص ١٤- ١٥.

(١٥٣) المرجع نفسه ص ١٨.

(١٥٤) المرجع نفسه ص ٢٠.

(١٥٥) يقول الصفي بن العسال: "إن المسيح حُبِل به وقَبِل الانفعالات بما هو إنسان. وإذا اتحد ما لا يقبل الانفعالات بما يقبلها، ووصف بها مجموعها من حيث هو قابلها، لا يلزم من هذا حصولها لما لا يقبله لكونه متحدا بقابلها. وهذا كما، إذا وصف إنسان بالذبول والتقطع والتسود، فإنه يلزم، من اتصافه بذلك، اتصاف نفسه بذلك لكونها متحدة بجسده. وكما، إذا اتصلت الشمس بنورها بشجرة، ونشرت أو ضربت، فإن الشمس لا ينالها شيء من ذلك، إذا ليست قابلة له."

After CHALCEDON, "Studies in theology and Church History", offered to Professor Albert Van Roey for his seventieth Birthday, edited by C. Laga, J.A. Munitiz and L. Van Rompay, Orientalia *Lovaniensia Analecta 18*, Leuven, 1985, pp. 286-287

(١٥٦) البطريرك طيموثاوس الأول، أو **الكنيسة والإسلام في العصر العباسي الأول**، ص ٨.

(١٥٧) بولس البوشي، مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، حقّقها الأب سمير خليل، **التراث العربي المسيحي ٤**، لبنان ١٩٨٣، ص ٢١٦.

(١٥٨) ساويروس بن المقفع، مصباح العقل، **التراث العربي المسيحي ١**، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٥٢.

(١٥٩) سورة النساء ٥/١٥٦.

(١٦٠) يقول الدكتور محمود أيوب في دراسته عن المسيحانية الإسلامية:

"Muslim Commentators have not been able convincingly to disprove the crucifixion. Rather they have compounded the problem by adding the conclusion of their substitutionist theories... Thus the denial of the killing of Jesus is a denial of the power of men to vanquish and destroy the divine Word? which is forever victorious... The words wa lakin shubbiha lahum do not disclose, therefore, a long-hidden secret of divine deception; rather they constitute an accusation or judgment against the human sin of pride and ignorance. They are explained further in what follows: those who have disagreed about Christ are surely in doubt concerning the truth. They have no knowledge; they follow conjecture, the foolish imaginations of their minds." Mahmoud M. Ayoub, "Towards an Islamic Christology", II: "The death of Jesus, reality or delusion". *The Muslim World*, Vol. LXX Number 2, April, 1980, pp. 116- 117.

(١٦١) استندت دائرة المعارف الإسلامية

The Encyclopedia of Islam, edited by E. Van Donzel, B. Lewis and CH. Pellat, Leiden E. J. Brill, 1983, V. IV, p. 84

إلى دراسة ماسينيون، المسيح في الأناجيل بحسب الغزالي. ولدعم رأيه أورد ماسينيون نصوصًا من رسائل إخوان الصفاء، والرازي والشيرازي.

(١٦٢) سورة آل عمران ٣ .٥٤ \ وكذلك في سورة مريم "السلام عليّ يوم وُلِدتُ، ويوم أموتُ، ويوم أُبعَثُ حيًّا. ١٩, ٣٢. فالحجة المستخدمة هي: إن كان المسيح لم يمت حتى الآن، فإنه لم يصعد إلى السماء، ولم يبعث حيا. فيسوع صعد إلى السماء منذ أمد بعيد.

(١٦٣) See, *La response dal-Safi Ibn al-Assal at la refutation des chrétienes de Ali al-Tabari*, par Samir KHALIL, p. 319

(١٦٤) لكن توهّج الفكر المسيحي وتألّقه أثرًا في النظرة الصوفية إلى المسيح. فيذكر محي ابن عربي بأن محمّدًا هو خاتم النبيين، لكن عيسى هو خاتم القداسة. ويشير في فصوص الحكم إلى أن شكل العالم والشكل الإلهي هما يدا الله، لكنهما تتّحدان في عيسى. ويتمنى حسين منصور الحلاج في المقاطعات أن يموت كعيسى في الاعتراف الأسمى على الصليب.

Olivier CLEMENT, *Conversation with Ecumenical Patriarch Bartholomoew I*, St. Vladimir's Seminary Press, 1997, pp. 206-207

(١٦٥) المائدة ١٩.

(١٦٦) يقول ساويروس بن المقفع: "وأنه خالق العالم ومنشئ البرية وما يرى منها وما لا يرى، لا من منشئ. وأن الهيولى التي زعم الفلاسفة أنه خلق العالم منها محدثة معقولة معلولة. وأنه لم يؤول الأمر في الخلق إلى ملاك، كما تقول اليهود. ولا إلى إله صغير، كما يزعم بنيامين النهاوندي، ولا إلى الكواكب كما يقول أفلاطون." المرجع نفسه، ص. ٦٧، ٦٨.

(١٦٧) يردّ إيليا النصيبي على اعتراضات المسلمين الستة وهي: إذا كان المسيح كلمة الله فهذا يعني أنه

مخلوق من الله كسائر البشر، وإذا حبل به من دون زرع بشري فآدم كذلك، وإذا ولد من عذراء فيوحنا المعمدان كذلك، وإذا صنع العجائب فموسى اجترحها أيضا، وإذا رفع إلى السماء فإدريس رفع أيضا، وإذا كان معصوما من الخطأ فالأنبياء كذلك. فيقول إذا كان كل نبي مساويًا للمسيح في نقطة واحدة فالمسيح هو أسمى منهم جميعا، لأنه جمع في ذاته كل الصفات.

KHALIL Samir, *Une théologie arabe pour l'Islam*, conférence publique presentée le 20 mars 1980 à l'Institut Œcumenique de Recherches Theologiques à Tantur, Jérusalem, p. 79

(١٦٨) راجع مقدّمة الدكتور كمال اليازجي في **يوحنا الدمشقي، آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام،** منشورات النور، لبنان، ١٩٨٤، ١١٣ ١١٦.

(١٦٩) Baralaam and Joasaph, PG, 96, 996-97

(١٧٠) المرجع نفسه.

(١٧١) المرجع نفسه.

(١٧٢) *The problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus*, Ekklesiastikos Pharos, Vol. 59 (1977) p. 20

(١٧٣) يقول الدمشقي: "إعلم أنه يعود إلينا إيثار الأعمال. أمّا إنجازها، فالصالحة منها تعود إلى العون الإلهي، لأن الله – نظرا لسابق معرفته – يعين إعانة عادلة الذين يؤثرون الصلاح بضمير مستقيم. والطالحة تعود إلى التخلي الإلهي، لأنه تعالى – بسابق معرفته أيضا – يتخلّى عن الأشرار تخليّاً عادلاً. والتخلي على نوعين، فيكون التخلّي تدبيريا وتأديبيا ويكون التخلّي كاملاً ويائسًا، فإن التدبيري والتأديبي يحصل لأجل إصلاح المتألم وخلاصه وتمجيده أو لأجل تنشيط الآخرين والقدوة الصالحة أو لأجل مجد الله. أمّا التخلّي الكامل فيحصل عندما يكون الله قد صنع كل ما يؤول إلى الخلاص وبقي الإنسان عن قصد بدون تأديب ولا علاج حتى بدون أمل بالشفاء. حينئذ يسلمه الله كيهوذا إلى الهلاك الكامل." **المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي،** ص ١٤١.

(١٧٤) **المائة مقالة** ٢:٧

(١٧٥) الأب قسطنطين باشا أورد الاقتباس الأب إغناطيوس ديك في مقدمته لميمر أبو قرة "في وجود الخالق والدين القويم"، **التراث العربي المسيحي ٣،** بيروت ١٩٨٢، ص ١٦٣.

(١٧٦) يحيى بن عديّ وتهذيب الأخلاق، دراسة ونص بقلم جاد حاتم، سلسلة "**الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيون–العصر الوسيط**"، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٥.

(١٧٧) ثيودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه وقدم له الأب إغناطيوس ديك، **التراث العربي المسيحي ٣،** بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢٨.

(١٧٨) المرجع نفسه، ٢٤٣، ٢٤٤.

(١٧٩) انقسم الفلاسفة العرب حول الأعمال البشرية، فمنهم كالمعتزلة من قال بأن للإنسان قدرة على خلق أعماله؛ ومنهم كالأشعرية من قال بأن الله يخلق الأفعال في الإنسان وليس للإنسان إلا

الكسب؛ ومنهم كالجبرية من أنكر قدرة الإنسان على خلق أفعاله وعلى اكتساب أفعاله.

(١٨٠) هذه قالة أطلقها جهم بن صفوان (٥٤٧م).

(١٨١) يودور أبو قرة، "ميمر في وجود الخالق والدين القويم"، حققه وقدم له الأب إغناطيوس ديك، **التراث العربي المسيحي ٣،** بيروت ١٩٨٢، ص ٢٤٨– ٢٥٣.

(١٨٢) Saracen opinions.

(١٨٣) هكذا وصف الدمشقي في هذا النص بأنه: سيّئ الاسم، وأنه عربي الفكر، وشاتم المسيح، ومتآمر على الملك، ومعلّم للكفر، ومحرّف لمعاني الكتاب المقدس:

سيّئ الاسم: لأن اسم "منصور" يحمل رنينًا أعجميًّا نافرًا على الأذن اليونانية. يقول ثيوفانيس المؤرخ إن الإمبراطور قسطنطين الخامس (كوبرونيموس) المتوفى سنة ٧٧٥ أبسل الدمشقي بحرم يجب تكريره كل سنة، انتقاما منه لانتفاضة يوحنا الدمشقي أمام منشور أبيه المحطم للأيقونات. واستخدم اللفظة العبرية Manzer التي تعني "ابن زنى" للتشهير به. ولا بد من أن يكون أعضاء المجمع المحطِّم للأيقونات على علم بهذا التشنيع، فردده بطريقة مبطنة لتحقيره.

عربي الفكر: إن اللفظة المستخدمة في اللغة اليونانية أطلقت على العديد من الأشخاص منهم شخص مرتدّ تمادى في محاربة الأيقونة فأثر على لاون الثالث الذي اتخذ إجراءات صارمة ضدّ المدافعين عن الأيقونة. ومنهم من فهم العبارة بأنه إسلامي الفكر.

(١٨٤) راجع ترجمة مختصرة لهذا النص في **مجموعة الشرع الكنسي،** ترجمة حنانيا كسّاب، منشورات النور، ص ٧٩٥.

(١٨٥) Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam, The heresy of Ishmaelites*, Leiden. E. J. Brill, 1972, pp. 5-13

(١٨٦) *Saint John of Damascus on the Divine Images*, Translated by David Anderson, SVS Press? New York 1980, p. 19

(١٨٧) راجع **مجموعة الشرع الكنسي،** ترجمة حنانيا كساب، منشورات النور، ص ٨٠٠.

(١٨٨) *St. Theodore the Studite on the Holy Icons*, Translated by C. P. Roth, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1981

(١٨٩) Robert HADDAD, Iconoclasts and Mutazila, the politics of Anthropomorphism, in *The Greek Orthodox Theological Review*, Massachusetts, Volume 27, 1982, p. 288

(١٩٠) أبو قرة ثيودور، "ميمر في إكرام الأيقونات"، **التراث المسيحي العربي ١٠،** ص ٨٨.

(١٩١) Griffith SIDNEY, "Theodore Abu Qurrah's, On the veneration of the Holy Icons: Orthodoxy in the world of Islam". *Sacred Art Journal*, V. 13, Number 1, 1992. Ligonier, PA

(١٩٢) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(١٩٣) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(١٩٤) انظر مثلاً، ٥٤ ك الأعراف ٧، و٤ ك السجدة ٣٢ و٥٩ ك الفرقان ٢٥ وغيرها.

(١٩٥) ٦٤ م المائدة ٥، و٧٣ م آل عمران ٣، ١٠م الفتح ٤٨.

(١٩٦) ٣٨ ك الروم ٣٠، ٣٩ك الروم ٣٠، ٩ م الإنسان ٧٦.

(١٩٧) أبو قره، **في إكرام الأيقونات**، ص ١٣١. وردت هذه الآية في القرآن أكثر من مرة، كما ورد اعتراض إبليس على أمر الله قائلاً: أأسجد لمن خلقت طينًا. (٦١ ك الأسرار ١٧).

(١٩٨) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(١٩٩) المرجع نفسه. راجع ١٠ ك يوسف ١٢)

(٢٠٠) المرجع نفسه ص ٢١٦– ٢١٧.

(٢٠١) المرجع نفسه ص ١٤٥.

يقوّم Sidney Griffith مقاربة أبو قرة لتكريم الأيقونات على النحو التالي:

"This dynamic, almost existential, even functional approach to the theoretical problem of the nature of relationship between image and reality is a positive contribution Abu Qurrah makes to the theology of Icons. One might claim that the Islamic milieu in which he phrased his apology for Christianity prompted him to this existentialist solution to what was a pastoral problem for him? and not merely a theoretical puzzle to be answered in existentialist terms." Theodore Abu Qurrah's On the veneration of the Holy Icons, PA.

مساهمة كنيسة أنطاكية في التّرانيم والتّسابيح الكنسيّة في الشّكل اللّيتورجيّ البيزنطيّ في القرنين السّادس والسّابع " أنطاكية المرنّمة (المصلّية)"

الأسقف د. يوحنّا يازجي

اسقف الحصن

مدخل

١) الكنيسة واللّيتورجيا:

الكنيسة هي عمود الحقّ المنتصب في العالم والممتدّ في التّاريخ حاملاً الحياة لكلِّ ذي جسد. والكنيسة هذه، جسد المسيح، أدركت منذ اللّحظة الأوّلى أنّ حياتها من سيّدها، وأن حبّه لها جعله يبذل نفسه من أجلها، فدخلت معه في حركة شكر وتسبيح، عارفةً أنّ النّصيب الصّالح الذي لا يُنزع منها هو سجودها عند قدميه رافعةً يديها في خشوع وصلاة، شاخصةً إلى سيّد الحياة والموت.

اللّيتورجيا، العبادة، ليست مجرَّد طقوس وممارسات لها أشكالها ونظامها، بل هي فعل أسراريّ، يُتَمَّم من ناحية بطقوس وممارسات معيَّنة، لكنّ الله ينحدر به إلينا ويجعلنا في حضرته الإلهيّة. فالطقوس، بنصوصها وألحانها وحركاتها وأدواتها وملابسها...، تحمل حقيقةً إلهيّةً تعطيها صفة روحانية خاصّة، وترفعها من مجرَّد ممارسات معيَّنة إلى عبادة بالرّوح والحق. أللّيتورجيا هي الفعل الّذي به يَحضر اللهُ إلينا فيَسْكُنُ فينا ككلمةِ حياةٍ وكغذاءٍ حقيقيّ مخلِّصًا ومقدِّساً، وهي، في الوقت نفسه، التّعبير الأسمى عن شكران الكنيسة لسيّدها ومحبتها له.

٢) اللّيتورجيا والتّسابيح:

أخذت العبادة، منذ البدء، جسدًا لها من طقوس نبعت من إلهام سيّدها، تجلّت

في ترانيم وتسابيح متلازمةٍ مع حركات وأفعال، متناغمةٍ مع ألحان وألوان، مستخدمةٍ أدوات وملابس. هذا كلُّه ليتجلّى الإنسان حاملاً الكون في كفّه تَقدِمةً لخالقه كفعل تسبيح وشكران دائم.

لقد اختبر آباؤنا الّذين سبقونا في الإيمان، الحبَّ الإلهيَّ، فاتّضعت نفوسهم وانسحقت قلوبهم وانسكبت دموعهم واستنارت أذهانهم، فخطّت أيديهم أروع نصوص تعبّر عن خبرات لقاء الإنسان بربّه. وبالطبع، كانت التّسابيح والأناشيد جزءاً، ممّا دوّنوه أساسيًّا. فقد سخّروا كلَّ ما وهبهم الله إيّاه من علم ومعرفة وجمال وأدب وخطابة وشعر وموسيقى، ليعبّروا عن بهاء الله وحلاوة العيش معه. وهكذا نرى التّسابيح والأناشيد الروحيّة تحتلّ مكانة مبرِّزة في العبادة المسيحيّة منذ أيّامها الأوّلى "لتسكن فيكم بغنًى كلّمةُ المسيح وأنتم، بكلّ حكمة، معلِّمون ومنذِرون بعضُكم بعضًا بمزامير وتسابيح وأغانيَّ روحيّة بنعمة مترنّمين في قلوبكم للرب" (كول ٣:١٦).

لذا، دخلت مقاطع كتابيّة (من العهد القديم والعهد الجديد) إلى الاستعمال اللّيتورجيّ، من ناحية، مثل تسبحة والدة الإله (لو٤٦:١–٥٥) وصلاة زخريّا (لو٦٨:١–٧٩) وصلاة سمعان الشّيخ (لو٢٩:٢–٣٢) وتسبحة الفتية الثلاثة (دانيال ٥٧:٣– ٩٠) والمزمور ٨١ وغيرها. كما نجد، من ناحية أخرى، نصوصًا في العهد الجديد متأتّية، وفق ما يقول النّقّاد، من الاستعمال اللّيتورجيّ للتّرانيم والتسابيح الكنسّية الأولى مثل رو٣٦:١١ و فيل٥:٢–١١ و ا تيمو١٥:٦–١٦ و رؤ ١٥:٣–٤ وغيرها. وهكذا نرى تداخل الكتاب مع اللّيتورجيا.

٣) الشّكل الليتورجيّ البيزنطيّ:

مُورست العبادة في الكنائس جميعها في العالم المسيحي، وتلّونت، في كلّ منطقة بالطّبع، بعناصر محلّيّة، وهذا ما أدّى إلى نشوء ما يعرف بالعائلات الليتورجيّة وهي الأشكال الليتورجيّة التي نشأت في المراكز (العواصم) المسيحيّة الكبرى. وقد أخذت

هذه الأشكال أوضاعها شبه الواضحة في القرن الرّابع.

والشّكل الليتورجيّ البيزنطيّ هو أحد الأشكال الليتورجيّة الشّرقيّة الأساسيّة، ولقد تكوّن باللغة اليونانيّة في القرن الرّابع ضمن العائلة الأنطاكيّة. مركزه، في البدء، كان القسطنطينيّة، ثمّ انتشر إلى أن عمّ استعمالُه الشرقَ. وقد امتاز بجماله الأدبيّ وغناه الموسيقيّ و لونه العقائديّ و تشابكه مع الكتاب المقدّس وتعدُّد نصوصه وقوّة وزنه وأشعاره وكثرة انتشاره . وهو الشّكل الليتورجيّ المستخدَم حتى أيّامنا في الكنائس الروميّة الأرثوذكسيّة.

إعتمد الشّكل البيزنطيّ طريقة النَّظْم الشّعريّ اليونانيّ النبريّ (Τονικα1 Με1τρα)، وكذلك طريقة النّظم الشّعريّ اليونانيّ المقطعيّ (Προσω0δι1α) وظهرت أنواع عديدة من الأشكال التّسبيحيّة الشّعريّة التي يقوم كلّ منها على نظام خاصّ مثل: الكاثسماطات، الإيباكوبي، الإكسابستلاري، الأنافثميات، الطروباريات، القنداق، القانون، إلخ.

٤) النَّظم التّسبيحيّ في القرنين السّادس والسّابع:

يعتبر القرنان السّادس والسّابع الحقبةَ الثّانية من مراحل وضع التّسابيح الكنسّية. عرفت هذه الفترة ازدهارًا في نظم الأناشيد والتّسابيح الكنسّية، وتنوّعًا وعددًا كبيرًا من المقاطع الموضوعة، كما عرفت ناظمين عمالقة ومرنّمين عظاماً.

كان لكنيسة أنطاكية دورٌ في هذا المجال كبيرٌ كالّذي كان لها في كافّة مجالات الحياة الكنسّية، فأغنت الشّكلَ الليتورجيّ البيزنطيّ في القرنين السّادس والسّابع بأشعار كثيرة وتسابيح عديدة وضعها ناظمون اشتهروا بعلمهم اللاهوتيّ وثقافتهم وطهارة حياتهم.

نتوقّف، في دراستنا هذه، عند أربعة عظام: رومانوس المرنّم، أندراوس الكريتيّ، يوحنّا الدّمشقيّ، كوزما المرنّم.

أوّلاً: رومانوس المرنّم

يُعتبر رومانوس المرنّم من أعظم المرنّمين وأكثرهم عمقاً، ويمتاز بجمال لغته وفصاحتها، ودقّة مشاعره وحماسه.

تذكر المصادر أنّ رومانوس قد عاش في أيّام الامبراطور أنسطاسيوس، الأمر الذي يخلق بعض الالتباس حول زمن ولادته، لأنّ تلك المصادر لا تذكر إذا كان الامبراطور هو أنسطاسيوس الأوّل (٤٩١–٥١٨)، أم أنسطاسيوس الثّاني (٧١٣–٧١٦). لكنّ العلماء يتّفقون اليوم على أنّ الامبراطور هو أنسطاسيوس الأوّل. وهكذا فإنّ الأيّام الذّهبيّة لرومانوس كانت في زمن ملك الامبراطور يوستينيانوس (٥٢٧ – ٥٦٥). وهذا يعود للأسباب التّالية:

أ) إنّ رومانوس لا يذكر في كلّ أشعاره أي قدّيس من الّذين ما بعد القرن السّادس.

ب) يُذكَر في عجائب القدّيس أرتيميوس أنّ شابًّا مريضًا قد شُفي في عيد القدّيس وهو "يرتّل الاستيخونات (١٠١) لرومانوس". وإنّ هذا النص يعود لأيّام هرقل (٦١١–٦٤١)، الأمر الّذي يؤكّد أنّ مؤلّفات القدّيس كانت معروفة تلك الأيّام.

ج) إنّ رومانوس يتكلّم في إحدى ترانيمه على كنيستَي "الحكمة المقدّسة" و"القدّيسة إيريني" في القسطنطينيّة، وهما في حالة من الخراب والدّمار . ومن المعروف أنّ خراب الكنيستين قد تمّ في أواسط شهر كانون الثّاني سنة ٥٣٢، وأمّا تدشين كنيسة الحكمة المقدّسة المجدّدة فقد تمّ سنة ٥٣٧. وهكذا، فإنّ هذه التّرنيمة تعود إلى السّنوات ٥٣٢–٥٣٧.

ولد رومانوس إذًا في الرّبع الأخير من القرن الخامس في مدينة حمص في سوريا، لأبوين مسيحيّين. وأصبح شمّاسًا في كنيسة القيامة في بيروت. وذهب، في ما بعد، إلى القسطنطينيّة أيّام ملك الامبراطور أنسطاسيوس الأوّل، حيث مكث في دير

للسّيّدة العذراء المعروف بـ"ε3ν τοῖ Κυ1ρου"، وهناك بدأ عمله الشّعريّ، ونظم أعدادًا كثيرة من القناديق والترانيم. وقد أنهى حياته بسلام في ديره كشمّاس. ونعيّد له في الأوّل من تشرين الأوّل.

عمله الشّعريّ غنيّ جدّاً، وقد ترك لنا أشعارًا كثيرة. و يلجأ رومانوس، بشكل عامّ، للحصول على مادّة لنظمه، إلى الكتاب المقدّس وسِيَر القدّيسين (السنكسارات)، ومواعظ الآباء وتفاسيرهم، وإلى الحوادث الحاصلة في أيّامه. وتمتاز أشعاره، من ناحية، بلغتها القريبة إلى اللّغة العاميّة في ذلك الوقت، بغية أن يتقبّلها المؤمنون ويشاركوا بها، ومن ناحية أخرى ببساطتها وقوّة الحوار فيها.

تبدو الشّخصيّات في أشعاره حيّة تشدّ المؤمنين إليها بطريقةٍ واقعيّةٍ رائعة. ومن أهمّ أشعاره قناديق عيد الميلاد، والإثنين العظيم (يوسف الحكيم)، والجمعة العظيمة[1].

نصوص:

١. من قنداق الميلاد:

" أليوم البتول تلد الفائق الجوهر، والأرض تقرّب المغارة لِمَنْ هو غير مقترب إليه. ألملائكة مع الرّعاة يمجّدون، والمجوس مع الكوكب في الطّريق يسيرون. لأنّه قد ولد من أجلنا صبيّ جديدٌ الإلهُ الّذي قبل الدّهور" (المقدمة).

٢. من قنداق الجمعة العظيمة:

" إنّ النّعجة مريم لمّا أبصرت حَمَلها مجذوبًا إلى الذبح، تبعَتْه بصحبة نسوة أخريات مضطربةً وهاتفةً هكذا: إلى أين تنطلق ياولدي، ولماذا تكمّل هذا السّعي مسرعًا؟ ألعلّ في قانا عرسًا آخر فتبادر الآن إليه لكي تجعل لهم الماء خمرًا؟ أأذهب معك أو أنتظرك بالأحرى؟ فأعطني كلّمةً، أيّها الكلّمة، ولا تَجُزْني صامتاً، يا مَنْ حفظني نقيّةً، لأنك لم تزل ابني وإلهي" (البيت الأوّل).

ثانياً: أندراوس الكريتيّ

ينحدر أندراوس من دمشق (ولد حوالي منتصف القرن السّابع). وقد صار راهبًا في سنّ مبكّرة في أورشليم (ولهذا يلقّبه البعض بالأورشليميّ). وقد خدم كأمين سرّ البطريركيّة و مساعد المدبّر في القبر المقدَّس.

ذهب إلى القسطنطينيّة، عام ٦٨٥، كمبعوث من البطريركيّة الأورشليميّة. ورُسِم شمّاسًا هناك، واستلم إدارة الميتم فيها. انتُخب ميتروبوليتًا على غورتينة في كريت في أوائل القرن الثّامن، وقد عُرِف باهتمامه في بناء وتجديد الكنائس في أبرشيته، واشتهر بمواعظه الرّوحيّة.

توفّي في السّابع من تموز عام ٧٤٠ عندما كان عائدًا بحرًا من القسطنطينيّة إلى كريت، حيث كان المركب بالقرب من Lesvos، فدفن في شاطئ Eresos، خلف الهيكلّ في الكنيسة الباسيليكيّة الكبيرة التي كانت هناك. نعيّد له في الرّابع من تموز.

يُقسم عمل أندراوس إلى قسمين: قسم مواعظ يتألّف من خطب ومواعظ مختلفة، تعود في غالبيّتها إلى أعياد والدِيّة وأعياد قدّيسين مختلفين؛ وقسم شعريّ يتألّف من تسابيح وأناشيد روحيّة لمناسبات مختلفة على مدار السّنة.

يعتبر بعض الباحثين أندراوس الكريتيّ باعثَ الشّكل الشّعريّ الجديد، ألا وهو"القانون"، فقد لعب دورًا كبيرًا في نموّه وتطوّره.

لقد كان أندراوس ناظمًا كبيرًا وعظيماً، يسبق جميع النّاظمين من ناحية التنوّع في أشعاره، وكثرة الأراميس المستخدمة فيها. ولكنّه يظهر على وتيرةٍ واحدةٍ في النَّظم. كما أنَّ غالبيَّة الأراميس المستخدَمة في أشعاره متأتّية من التسابيح الكتابيّة، أمّا الطروباريّات اللاحقة لهذه الأراميس فلم تكن منظومة تمامًا وفقها، كما يفترض نظام المقاطع المتساوية. لقد وضع أندراوس قوانينَ ثلاثيّةَ الأودية(τρω10διαι)، ترتَّل في صلوات النّوم الكبرى في الصّيام الأربعينيّ. كما نظم إيذيوميلات واستيشيرات أيضًا لمناسبات مختلفة، مثل: إيذوميلات إينوس عيد الميلاد واستيشيرات ٢٩ حزيران التي

تعتبر من أهم مؤلفاته، وإيذيوميلات ليتين الرّسولَين بطرس وبولس ودخول السّيِّد إلى الهيكل والبشارة ورفع الصليب والرّسول أندراوس (٣٠ تشرين الثاني) وميلاد السّابق (٢٤ تموز) وديونيسيوس الأريوباغي (٣ تشرين الأوّل) والشهداء بروفوس وطاراخوس وأندرونيكوس (١٢ تشرين الأوّل) والقدّيس ديمتريوس (٢٦ تشرين الأوّل) وأطفال بيت لحم (٢٦ كانون الأوّل) وغيرها.

كما وضع قوانين لمناسبات مختلفة: ميلاد السيّدة (٨ أيلول)، الحبل بالقدّيسة حنّة (٩ كانون الأوّل)، القدّيسون المكابيّون (١ آب)، قطع رأس السابق (٢٩ آب)، القدّيس إغناطيوس المتوشّح بالله (٢٠ كانون الأوّل)، نصف الخمسين وأحد حاملات الطيب و غيرها.

ويعتبر القانون الكبير من أشهر مؤلفات أَندراوس، وهو يتألف من ٢٥٠ طروباريّة، (وقد أضيف إليه فيما بعد طروباريات أخرى لإكرام أندراوس ومريم المصريّة، فصار عددها ٢٨٠). لقد وضع أندراوس طروباريّات على عدد استيخونات التسابيح الكتابيّة، كي ترتَّل كلّ طروباريّة من أوديات القانون بعد استيخن من التسبحة المقابلة. يدور هذا القانون الكبير حول التوبة، ويرتَّل بكامله في سَحَر الخميس من الأسبوع الخامس من الصوم الأربعينيّ، وكذلك على مراحل من الأسبوع الأوّل من الصوم. ويلجأ فيه إلى العهدين القديم والجديد حيث يستخلص منهما نماذج للتوبة[٢].

نصوص:

١. من القانون الكبير(باللّحن السادس):

" مُعينًا وساترًا صار لي للخلاص. هذا هو إلهي فأمجّده، إله أبي فأرفعه. لأنّه بالمجد قد تمجّد" (أرمس الأودية الأوّلى).

٢. من إينوس الميلاد (باللّحن الرابع):

" إفرحوا أيّها الصدّيقون، ويا أيّتها السماوات ابتهجي، وتهلّلي أيتها الجبال بميلاد المسيح. ألبتول جالسةٌ مماثِلةً الشاروبيم، حاملةً في أحضانها الإلهَ الكلمةَ متجسدًا. ألرعاة للمولود يمجّدون، والمجوس للسيد يقرّبون هدايا، والملائكة يسبّحون قائلين: أيّها الربّ المحجوب عن الإدراك، المجد لك" (الإيذيوميلا الأوّلى).

" ألآب سُرَّ مرتضيًا ، ألكلمة صار جسداً، والبتول وَلدت إلهًا متأنساً. ألكوكب يبشّر، ألمجوس يسجدون، ألرعاة يتعجّبون، والخليقة تبتهج" (الإيذيوميلا الثانية).

ثالثاً: يوحنّا الدّمشقيّ

وُلد يوحنّا في النصف الثاني من القرن السابع (حوالي ٦٥٠) في دمشق، من أبوَيْن مسيحيّين. كان أبوه، سرجيوس منصور، وزير الخراج عند الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان. وقد تتلمذ يوحنّا منذ صباه على يدَي الراهب العلاّمة كوزما الإيطالي (الذي كان عبدًا وحرّره أبوه)، فتعلّم الفلسفة واللاهوت والموسيقى الكنسيّة مع كوزما، أخيه بالتبنّي ، والذي صار فيما بعد أسقف ميّومة. دخل يوحنّا بعد موت والده في خدمة الخليفة الوليد بن عبد الملك، لكنّه ما لبث أن ترك العالم، وباع ممتلكاته ووزّعها على الفقراء، وذهب ليترّهب في دير القدّيس سابا بالقرب من أورشليم، وكان قد سبقه إليه معلّمه كوزما. وقد لحق يوحنّا إلى الدير كلّ من أخيه الروحي كوزما وابن عمّه استفانوس.

رَسم يوحنّا كاهنًا بطريركُ أورشليم يوحنّا الخامسُ (٧٠٦–٧٣٥)، وأنهى حياته في الدير على الأغلب عام ٧٥٦. وقد مَثَّل دورًا هامًّا في الدفاع عن عقيدة إكرام الأيقونات، فكتب مقالات كثيرة شرح فيها مفهوم الأيقونة. وقد أقرّ، فيما بعد، المجمعُ السابع المسكونيّ هذه الكتابات.

لمع القدّيس يوحنّا بالفضائل والمعارف، وكان لاهوتيًا عظيمًا كتب في مجالاتٍ متعددة: سير القدّيسين، العقائد، ضدّ الهرطقة، النسكيّات، التسابيح الكنسّية والمواعظ المختلفة.

كان القدّيس يوحنّا من أشهر شخصيّات عصره، فتميَّز بثقافةٍ عاليةٍ جدًّا، لدرجة أنَّه قيل عنه "إنَّه رجل لامع ولا يجاريه أحد". وإنَّ موهبته في النظم والشعر جعلت منه نجم الناظمين وكاتبي التسابيح في الكنيسة الأرثوذكسيّة .تعيِّد له الكنيسة الأرثوذكسيّة في الرابع من كانون الأوّل، كما أنَّ الكنيسة الغربيّة أخذت تعيِّد له مؤخرًا في ٢٧ آذار.

إشتهر يوحنّا كناظم تسابيح وكمرنِّم أيضاً، فقد وضع العديد من التسابيح، وقام بإصلاحاتٍ في الموسيقى الكنسّية. إنَّه الشاعر القويّ والناظم العديدَ من القوانين، والأكثر شهرة بين شعراء عصره. جمع في شعره بين النَّظْم الوزنيّ – النَّبْرِيّ والنَّظْم القياسيّ –المقطعيّ (قانون الميلاد والظهور والعنصرة).

ضَبط الألحان الكنسّية في ثمانية ألحان، ونظم طروباريّات القيامة التابعة لكلّ لحن:

الأوّل:	" إنَّ الحجر..."
الثاني:	"عندما انحدرت..."
الثالث:	" لتفرح السماويّات..."
الرابع:	" إنّ تلميذات الربّ..."
الخامس:	"لنسبّح نحن المؤمنين..."
السادس:	" إنّ القوّات الملائكيّة..."
السابع:	" حطمت بصليبك الموت..."
الثامن:	" إنحدرت من العلوّ..."

ضَبَط وأكمل كتاب الألحان الثمانية (Οκτω1ηχὸ#) أو المعزي (Παρακλητικη1).
كَتب العديد من القوانين، ومن أهمّها القوانين الخاصّة بالأعياد السيّديّة والوالديّة. ومن

القوانين التي كتبها الدمشقيّ: الحبل بيوحنّا المعمدان (٢٣ أيلول)، كوزما ودميانوس (١ تشرين الثاني)، باسيليوس المعظّم (١ كانون الثاني)، بولس الثيبّي (١٥ كانون الثاني)، كيرلّس (١٨ كانون الثاني)، إفثيميوس الكبير (٢٠كانون الثاني)، مكسيموس المعترف (٢٧ كانون الثاني)، إبيفانيوس القبرصيّ (٢١ أيّار)، إليشع (١٤ حزيران)، مولد يوحنّا السابق (٢٤ حزيران) ، التجلّي (٦ آب)، رقاد السّيدة (١٥ آب) وغيرها. كما كتب العديد من الإيذيوميلات والستيشيرات.

إنتشرت بشكلّ واسع إيذيوميلات الأموات التي ترتَّل في خدمة جنّاز الراقدين، وهي ثمانٍ حسب الألحان الثمانية.

تتَّسم تسابيحه بطابع عقائديّ واضح، فقد أغنى تسابيحه بمواضيع إيمانيّة وعقائد أساسيّة بشكلٍ سلس واضح. وهذا يظهر على سبيل المثال في ثيوطوكيّات المعزّي للألحان الثمانية:

" مثنًّى بالطبيعة ، وليس مثنًّى بالأقنوم، لهذا نكرز بالحقيقة أنَّ المسيح إلهَنا هو بالحقيقة إلهٌ تامٌ وإنسانٌ تامٌّ... " (اللّحن الثامن).

"... ولدَتْ (العذراء) بالجسد ابنًا بغير أبٍ ، الذي هو قبل الدهور مولود من الآب بغير أمّ، خلوًّا من تغيير أو امتزاج أو انقسام، بل هو حافظٌ خواصَّ كلٍّ من الجوهرين سالمةً..." (اللّحن الثالث).

وإنّ كثيرين يعتقدون أنّ يوحنّا الدمشقيّ هو يوحنّا أركلان الذي تُنسَب إليه قوانين العنصرة والميلاد والظهور.

نصوص:

١. من قانون القيامة (باللّحن الأوّل):

"أليومَ يومُ القيامة، فسبيلنا أن نتلألأ أيّها الشعوب، لأنّ الفصح هو فصح الربّ،

وذلك فإنّ المسيح إلهَنا قد أجازنا من الموت إلى الحياة، ومن الأرض إلى السماء، نحن المنشدين نشيد النصر والظفر" (أرمس الأودية الأوّلى).

٢. من قانون الميلاد (باللّحن الأوّل):

"إنّ السيِّد قد صنع معجزةً فخلّص الشعب لمّا حوّل قديمًا أمواج البحر الرطبة إلى يابسة، وإذ وُلد الآن من فتاةٍ باختياره، جعل لنا طريق السماء مسلوكاً، وهو مساوٍ للآب وللبشر في الجوهر، فلذلك نمجّده" (أرمس الأودية الأوّلى).

"يا مَنْ هي بتولٌ وأمٌّ معاً، إنَّه ليعسر علينا جدًا أن ننظم لكِ تسابيح لائقة بتواتر، لأنَّ الخوف يجعلنا نختار الصمت إذ هو أيسر حيث لا خطر فيه. وأمَّا الشوق فيولينا نشاطًا. فامنحينا قوّةً على مقدار ميلنا إليكِ" (أرمس الأودية التاسعة).

٣. من إيذيوميلات الأموات:

"أيُّ نعيم ثَبَتَ في الدنيا دون أن يخالطه حزن؟ أم أيُّ مجدٍ استقام على الأرض من غير انتقال؟ ألكلّ أضعفُ من الظلّ. ألكلّ أخدعُ من الأحلام. لحظة واحدة وجميع هذه الأشياء يعقبها الموت. فيا أيّها المسيح أرِحِ الذي اخترته في نور وجهك وحلاوة بهائكَ، بما أنّكَ محبٌّ للبشر" (باللّحن الأوّل).

رابعاً: كوزما المرنّم

يُعرف كوزما بالمرنّم أو الأورشليمي أو المقدسيّ. ولكنّه يسمّي نفسه، في مقدّمة قوانينه، الراهب، وهذا ما يولّد بعض الصعوبات، لأنَّ آخرين يُكَنّون أنفسهم بهذا الاسم أيضاً. صار أسقفًا على ميّومة المدينة الصغيرة المعروفة أيضًا باسم قسطندية، والتي تبعد ٢٠ غلوة عن غزّة فلسطين.

وُلد كوزما في دمشق عام ٦٨٥، على الأغلب، وتَيتَّم منذ صغره، فتبنّاه سرجيوس، والد يوحنّا، واهتمّ به اهتمامه بابنه يوحنّا، فتتلمذا معًا على يد كوزما الإيطالي، وترهّبا في دير القدّيس سابا في بدايات القرن الثامن، بالقرب من أورشليم. ومكث كوزما مدّة عشر سنوات في الدير، منصرفًا لحياة النسك والصلاة ونظم الأناشيد، ثُمّ رَسَمه فيما بعد بطريركُ أورشليم، يوحنّا الخامس، أسقفًا على ميّومة عام ٧٤٣ على الأغلب. توفيِّ عام ٧٥٠، ونقيم تذكاره في ١٤ تشرين الأوّل.

إشتهر كوزما كناظم تسابيح وكمرنّم أيضاً. وكان نظمه إيقاعيًّا، رقيقاً، ولغته سلسةً ومتماسكة، وألحانه عذبةً جميلة. إستقى مواضيعه من الكتاب المقدّس وسِيَر القدّيسين، وتأثّرت صياغته بلغة آباء الكنيسة (وخاصّة غريغوريوس اللاهوتيّ)، فجاءت تسابيحه حاملةً عباراتٍ وجملاً مستقاةً، كما هي، من مواعظ غريغوريوس اللاهوتيّ، كما في قوانين الميلاد والظهور والعنصرة[٣].

وضع كوزما تسابيح كثيرة لأعياد سيّديّة ووالديّة وبعض القدّيسين. وتعتبر قوانينه من أهمّ أعماله الشعريّة، وهو يعتبر رائد هذا النمط مع أندراوس الكريتيّ ويوحنّا الدمشقيّ ،كما يُعتبر كوزما من المساهمين الأساسيّين في كتاب التريودي.

تحمل قوانينه عنواناً (α3κροστιχ1l) متعدّد الأشكال، ولكنه غالبًا ما يعود إلى الحَدَث أو القدّيس المعيَّد له. الطروباريّات اللاحقة للأرمس في كلّ أودية تكون عادة اثنتين أو ثلاثًا، ونادرًا ما تكون واحدة أو أربعًا. وقد حَفظت سبعة أعياد سيدية قوانينه: الميلاد (المسيح ولد...) والظهور (إنّ الربّ المقتدر...) والعنصرة (لنسبِّح الذي غمر...) ورفع الصليب ودخول السيِّد إلى الهيكلّ (إنّ عمق اليابسة...) والشعانين والتجلّي. وهناك العديد من القوانين الأخرى المحفوظة في الكتب الطقسيّة والعائدة إليه (غريغوريوس اللاهوتي ٢٥ كانون الثاني، ٢٦ كانون الأوّل،...). وجدير بالانتباه أنّ كوزما لم يستعمل في نظمه اللّحنَ الخامس "πλ.α".

وضع كوزما قوانين الأسبوع العظيم أيضاً، أي الأوديات الثلاث لتريودي أيّام

الإثنين والثلاثاء والأربعاء العظيمة، وقانون الخميس العظيم، والأوديات الثلاث لتريودي الجمعة العظيمة، والأوديات السادسة والسابعة والثامنة و التاسعة من قانون السبت العظيم[٤]. وتحمل قوانين الأسبوع العظيم هذه عنوانًا واحدًا متكرِّرًا:

"Tη0 Δευτε1ρα0, Τρι1τη0 τε, Τετα1ρδι Ψαλῶ

Tῆ0 μακρᾶ0 Πε1μπτη0 μακρο1ν υ4μνον ε3ξα1δω

Προσα1ββατο1ν τε, Σα1ββατον με1λπω με1γα"

" أرتّل في الإثنين والثلاثاء والأربعاء

وأمجّد بتسبيح طويل في الخميس الكبير

أما في السبت فأترنَّم بسبتٍ عظيم".

نظم كوزما أيضًا قوانينَ تعتمد النمط المقطعيّ محفوظةً في مكتبة أورشليم. كما وضع أيضًا إيذيوميلات كثيرة، استُعمل العديد منها في الكتب الطقسيّة، مثل الطروباريّات الخمس الأوّلى من خدمة الليتين للظهور، وقطع أبوستيخن ٢ شباط، وذكصا ليتين ٢٥ آذار، وذكصا إينوس ٢٩ حزيران، والإيذيوميلات الثلاث الأوّلى لغروب ٦ آب وغيرها. وإنّ الطروبارية الأوّلى من أبوستيخن ٢ شباط تُرجمت إلى اللاتينيّة، وهي قيد الاستعمال الليتورجيّ حتى اليوم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية[٥].

وقد دخل أرمس الأودية التاسعة لقانون الجمعة العظيمة (يا من هي أكرم...) إلى الاستعمال الليتورجيّ اليوميّ في خدمة السَّحَر.

نصوص:

١. من قانون الميلاد (باللّحن الأوّل):

"المسيح ولد فمجّدوه، المسيح أتى من السماوات فاستقبلوه، المسيح على الأرض فارتفعوا. رتّلي للربِّ أيّتها الأرضُ كلُّها، ويا شعوبُ سبِّحوه بابتهاج لأنّه قد تَمجَّد " (أرمس الأودية الأولى).

" إنّني أشاهد سرًّا عجيبًا مستغرباً، المغارة سماءً، والبتول عرشًا شيروبيمياً، والمذود محلاً شريفاً، الذي اتّكأ فيه المسيح الإله، غير الموسوع في مكان، فلنسبِّحْه معظّمين" (أرمس الأودية التاسعة).

٢. من قانون دخول السيّد إلى الهيكل (باللّحن الثالث):

" إنَّ عمق اليابسة المولّد اللّجج، قد اجتازت فيه الشمس قديماً، لأنَّ الماء قد جمد من جانبيه كالحائط للشعب المجتاز في عمقه ماشياً، والمرتِّل ترتيلاً مَرْضِيًّا لله هاتفاً: لنسبّح الربَّ، لأنه قد تمجّد". (أرمس الأودية الأوّلى).

٣. الأودية التاسعة من قانون الجمعة العظيمة (باللّحن السادس):

" لا تنوحي عليَّ يا أمّي إذا ما شاهدتني في قبرٍ، أنا ابنكِ الذي حبلتِ بي في أحشائكِ خلوًّا من زرعٍ، لأنّي سأقوم وأتمجّد. وبما أنّي إله، أعلّي ممجِّدًا، بغير فتورٍ الذين بإيمانٍ وشوقٍ يعظّمونكِ" (الأرمس).

"يا ابني الأزليّ، إنّي نجوتُ من الأوجاع في حين ولادتكَ الغريبة، فتطوَّبتُ بما يفوق على الطبيعة،والآن لمّا أشاهدكَ يا إلهي ميتًا عديمَ النسمة، أُطعَنُ بحربة الحزن بمرارةٍ. لكنِ انهضْ لكي أتعظَّم بك" (الطروباريّة الأولى).

" لتفرح البرايا، ويبتهج الأرضيّون كافّةً، لأنَّ الجحيم والعدوّ قد سُبيا. ولتستقبلني النسوة بالطيوب، لأنّي أنقذ آدم وحواء وكلّ ذريتهما، وأنهض في اليوم الثالث" (الطروباريّة الثالثة).

خامسًا: خاتمة

من خلال كلّ ما عرضناه، ومن خلال ما قرأنا من نصوص، يصبح جليًّا لدينا الدورُ الكبير الذي قامت به كنيسة أنطاكية في القرنين السادس والسابع بإغناء الطقس

البيزنطيّ بنصوص كثيرة وترانيم عديدة وأشكال جديدة من النظم الكنسيّ. وكان هذا بتمازج عناصر شرقيّة من سوريّة ويونانيّة وغيرها، انعكست في حضارةٍ روميّةٍ برّاقة.

وإذا دقّقنا في كتبنا الطقسية المستخدمة في كنيستنا الروميّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة، التي تتّبع الشكلّ الليتورجيّ البيزنطيّ كما هو الحال في كافّة الكنائس الأرثوذكسيّة في العالم، نرى أنّ نصوص الآباء الأنطاكيّين تحتلّ مساحة كبيرة فيها. فقد دخلت الترانيم والأناشيد المذكورة في حياة الناس وقلوبهم، وعاشت في الاستعمال الليتورجيّ اليوميّ في الكنيسة، وكانت في مرحلةٍ لاحقة مادّة أساسيَّة لتشكلّ الكتبَ الليتورجيّةَ التي لا تزال قيد الإستعمال حتى أيّامنا.

الملحق _ نصوص:

رومانوس المرنّم

١. من قنداق عيد الميلاد:

" هلمّوا بنا لنشاهد بيت لحم كيف فتحت عَدْناً، ونجد النعيم في مكان الخفاء. هلمّوا لنجتني محاسن الفردوس في داخل المغارة، فإنّه قد ظهر هناك أصلٌ بغير سقاية، مُفرعًا غفرانًا. هناك وُجدت بئرٌ غير محفورة، قد اشتاق داوود أن يرتشف منها قديماً. هناك بتول قد ولدت طفلاً، فسكَن للحال ظمأ آدم وداوود. فلنتقدّمن إليه إذاً، فإنّه قد وُلد صبيٌّ جديد، الإله الذي قبل الدهور"(البيت الأوّل).

٢. من قنداق الجمعة العظيمة:

"هلمّ جميعنا نسبّح المصلوب من أجلنا. هذا رأته مريم على الخشبة فقالت: وإن كنتَ احتملتَ الصلب طوعًا فأنتَ لم تزل ابني وإلهي" (البيت الأوّل).

أندراوس الكريتيّ

١ . من القانون الكبير (باللّحن السادس) :

"إسمعي ياسماءُ فأتكلّمَ وأسبِّحَ المسيحَ الذي قدم بالجسد من البتول" (أرمس الأودية الثانية).

"أيّها المسيح شدِّد كنيستكَ على صخرة وصاياك غير المتزعزعة" (أرمس الأودية الثالثة).

"يا ربّ سمع النبيُّ بقدومك فجزع، وأنّك عتيدٌ أن تُولَد من البتول وتظهر للناس، فقال:إنّي سمعتُ سماعَكَ فجزعتُ، فالمجد لقدرتك يا ربّ" (أرمس الأودية الرابعة).

"من اللّيل أدلّج ضارعًا أيّها المحبّ البشر، فأنرْني وأرشِدْني إلى أوامرك، وعلّمني يا مخلّص أن أصنع إرادتك" (أرمس الأودية الخامسة).

"صرخت من كلّ قلبي إلى الإله الرؤوف، فاستجاب لي من الجحيم السفليّ، وأصعدَ من الفساد حياتي" (أرمس الأودية السادسة).

"قد أخطأنا وأثمنا وظلمنا أمامك، وما حفظنا ولا صنعنا كما أمرتنا. لكنْ لا تسلّمنا إلى الانقضاء يا إله آبائنا" (أرمس الأودية السابعة).

"أيّتها الخليقة مع كلّ نسمة، سبّحوا وباركوا الذي تمجّده أجناد السموات وترعب منه الشاروبيم والسارافيم، وارفعوه إلى جميع الأدهار" (أرمس الأودية الثامنة).

٢ . من قطع إينوس الميلاد (باللّحن الرابع) :

"يا والدة الإله البتول، يا مَنْ وَلَدتِ المخلّص، لقد نقضتِ لعنة حواء القديمة، لأنَّك حصلتِ أمًّا لمسرَّة الآب، حاملةً في أحضانك الإله الكلّمة متجسّداً. فالسرُّ لا يحتمل فحصاً، بل جميعنا نمجّده بالإيمان فقط، صارخين معكِ وقائلين: أيّها الربّ الذي لا يُدرَك، المجد لك".

٣ . إيذيوميلات أبوستيخن غروب ٢٩ حزيران (باللّحن الأوّل) :

"أيّها الرسول بولس المجيد، من ذا الذي يصف أغلالك التي في المدن، وضيقاتك. أو من يشرح جهاداتك و أتعابك التي عانيتها في بشارة المسيح، لكي تربح الجميع، وتقدّم الكنيسة للمسيح. فابتهل في أن تحفظ اعترافك الحسن حتى نسمتها الأخيرة، يا بولس الرسول ومعلّم الكنائس ".

"أيّها الرسول بولس المجيد، من ذا الذي يصف أغلالك وأحزانك التي في المدن، والمشاقّ والأتعاب والأسهار والأسواء المؤلمة، التي بالجوع والعطش، التي بالبرد والعري، والزنبيل والضرب بالعصيّ والرجم بالحجارة، قطع المفاوز والغرق في قاع البحر. فقد صرت مشهدًا للملائكة والبشر، واحتملتَ كلّ شيء بمعونة المسيح المؤيّد إياك. فلذلك نبتهل إليك نحن المقيمين تذكارك بإيمان، أن تتشفع في خلاص نفوسنا".

"لنمدح بطرس وبولس، كوكبي الكنيسة العظيمين، لأنَّهما قد أشرقا في جَلَد الإيمان، بما يفوق الشمس ضياءً، وبأشعّة كرازتهما اقتادا الأمم من الغباوة إلى المعرفة الإلهيّة. فأحدهما سُمِّر على الصليب، فجعل مسيره نحو السماء، حيث سُلِّمت إليه مفاتيح الملكوت من لدن المسيح. وأمَّا الآخر فقد قُطِعت هامته بالسيف، فانتقلَ إلى المخلّص، فهو يغبَّط باستحقاقٍ. وكِلاهُما يخبران أن إسرائيل قد مدَّ يديه على الربِّ ظلماً. فبطلباتهما أيّها المسيح إلهنا أيّد الإيمان المستقيم الرأي، بما أنَّك محبٌّ للبشر".

يوحنّا الدمشقيّ

١ . من قانون القيامة (باللّحن الأوّل):

"سبيلنا أن ننقّي حواسّنا فنعاينَ المسيح ساطعًا كالبرق بنور القيامة الذي لا يُدنى منه، ونسمعه قائلاً علانية: إفرحوا، ونحن منشدون له نشيد النصر والظفر"(الطروباريّة الأوّلى من الأودية الأوّلى).

"فلتفرح السموات، وتتهلّل الأرض بلياقةٍ واجبة، وليعيّد العالم كلّه أجمع، الذي يُرى والذي لا يُرى، لأنّ المسيح قد قام سرورًا مؤبّداً" (الطروباريّة الثانية من الأودية الأوّلى).

"هلمّوا بنا نشرب مشروبًا جديداً، ليس مستخرجًا بآيةٍ باهرةٍ من صخرةٍ صمّاء.لكنّه ينبوع عدم الفساد، بفيضان المسيح من القبر، الذي به نتشدّد" (أرمس الأودية الثالثة).

"فليقف معنا على المحرس الإلهيّ حبقوقُ المتفوّه بالإلهيات، وَلْيُرِنا الملاك المتّشح الضياء قائلاً بمجاهرةٍ: أليومَ خلاصٌ للعالم، لأنّ المسيح قد قام، بما أنّه على كلّ شيءٍ قدير" (أرمس الأودية الرابعة).

"فلنبتكرنَّ مدّلجين دلجةً عميقةً، ولنقرّبَنَّ للسيد التسبيح النقيّ عوض الطيب الزكيّ، ونعاين المسيح الذي هو شمس العدل، مُطْلِعًا الحياةَ للكلّ" (أرمس الأودية الخامسة).

"أيّها المسيح، لقد نزلتَ إلى أسافل دركات الأرض، فسحقتَ الأمخال الدهريّة المثبّتة الضابطة المعتقلين، وفي اليوم الثالث قمتَ ناهضًا من القبر كما برز يونان من الحوت" (أرمس الأودية السادسة).

"إنّ الذي أنقذ الفتية من الأتون، لّما صار إنساناً، تألّم بما أنّه مائتٌ، وبآلامه سربل المائتَ جمالَ عدم الفساد، أعني به إله آبائنا، تَبارَك وتَمجَّد وحده" (أرمس الأودية السابعة).

"إنّ هذا اليوم المدعوّ المقدّس، الذي هو أحد السبوت وملكها وسيّدها، إنّما هو عيد الأعياد وموسم المواسم، الذي فيه نبارك المسيح إلى الأدهار" (أرمس الأودية الثامنة).

"إستنيري استنيري يا أورشليم الجديدة، لأنّ مجد الربّ قد أشرق عليكِ. إفرحي الآن وتهلّلي يا صهيون، وأنتِ يا والدة الإله النقيّة اطربي بقيامة ولدك" (أرمس الأودية التاسعة).

٢. من قانون الميلاد (باللّحن الأوّل):

"إنعطف أيُّها المحسن المجيد إلى تسابيح عبيدك، مزيلاً تشامخ العدّو المتكبّر. واجعلنا نحن المرتّلين لك منتصرين على الخطيئة، وثابتين على قاعدة الايمان غير المتزعزعة" (أرمس الأودية الثالثة).

"إنّ النبيّ حبقوق قد سبق فأخبر مترنّمًا قديمًا عن إعادة جبلة جنس البشر، لأنّه قد استأهل أن يشاهد رسم ذلك بحالٍ لا تفسَّر. فإنّ الكلّمة قد خرج طفلاً جديدًا من جبل البتول لإعادة تكوين الشعوب" (أرمس الأودية الرابعة).

"أيّها المسيح امنحنا غفرانًا نحن المظلمين منذ اللّيل بأفعال الضلالة، المقيمين لك الآن تسبيحًا بنشاطٍ بما أنّك المحسن، لكي تبادر إلينا فتجعل لنا منهجًا صالحاً، حتى إذا سلكناه نجد مجدًا وشرفاً" (أرمس الأودية الخامسة).

"إنّ يونان لّما كان في أعماق البحر، كان يتضرَّع أن يصعد إليك فينجو من العاصف. أمّا أنا فإذ قد طُعنتُ بسهام المارد، فإليك ألتجئ أيّها المسيح المبيد الشرور، فتداركْني سريعًا منقذًا إياي من تهاوني" (أرمس الأودية السادسة).

"إنّ الفتية لّما تمسّكوا بمحبّة ملك الكلّ، ازدروا بهذر وتجديف المغتصب الملحد. وإذ امتلأ حنقاً، دفعهم إلى النار الهائلة فلم تؤذهم، فهتفوا نحو السيِّد قائلين: مباركٌ أنتَ مدى الدهور" (أرمس الأودية السابعة).

"إنّ الفتية الذين طُرحوا قديمًا في النار، ولبثوا بغير احتراق، كانوا رسمًا لمستودع الفتاة التي ولدت بما يفوق الطبيعة وهي مختومةٌ. فهذان الأمران قد أتمّتهما النعمة بعجبٍ واحدٍ، منهضةً الشعوب إلى التسبيح" (أرمس الأودية الثامنة).

٣. من إيذيوميلات الأموات:

"تذكَّرْتُ النبيَّ الهاتفَ: أنا أرض ورماد. ثم عدت وتفرّست في القبور، فنظرتُ العظامَ المجردة فقلت: يا ليت شعري، أيٌّ هو الملك وأيٌّ هو الجندي؟ أيٌّ هو الغنّي وأيٌّ

هو الفقير؟ أيٌّ هو الصِّدّيق وأيٌّ هو الخاطئ؟ لكنْ أَرِحْ يا ربُّ عبدَك مع الصدِّيقين" (باللّحن الخامس).

كوزما المرنّم

١ . من قانون الميلاد (باللّحن الأوّل) :

"لنصرخ نحو الابنِ المولودِ من الآب قبل الدهور بدون استحالةٍ، المسيحِ الإلهِ الذي تجسَّد في آخر الأزمنة من البتول بغير زرعٍ هاتفين: يا مَن رفع شأننا، قُدّوسٌ أنت يا ربّ " (أرمس الأودية الثالثة).

" أيّها المسيح المسبَّح، لقد خرج قضيبٌ من أصل يسّى، ومنه قد نبتَّ زهرةً من جبلٍ مظلّل مدغل، أيّها الإله المنزّه عن الهيولى. فأتيت متجسِّدًا من البتول التي لم تعرف رجلاً. فالمجد لقدرتك يا ربّ" (أرمس الأودية الرابعة).

" أيّها المحبُّ البشر، بما أنك إله السلام وأبو المراحم، فقد أرسلت لنا رسول رأيك العظيم، مانحًا إيّانا سلامك، فلذلك إذ قد اهتدينا لنور المعرفة الإلهيّة، فنحن ندلّج من اللّيل ممجّدين لك" (أرمس الأودية الخامسة).

" إنَّ الحوت البحريّ قد قذف من أحشائه يونانَ كما تقبّله سالمًا نظير الجنين، وأمّا الكلّمة فلما حلَّ في البتول واتخذ منها جسداً، وُلد حافظًا إيّاها بدون فسادٍ، و لم تلحقه استحالةٌ، وحفظ والدته بدون مضرّة" (أرمس الأودية السادسة).

" إنَّ الفتية إذ قد نشأوا معًا على حسن العبادة، مزدرين بأمر الملحد، لم يجزعوا من وعيد النار. لكنّهم كانوا يرتّلون وهم قائمون في وسط اللهيب: مباركٌ أنت يا إله آبائنا" (أرمس الأودية السابعة).

" إنَّ الأتّون النديّ قد صوَّر رسم العجب الفائق الطبيعة، لأنه لم يحرق الفتية الذين تقبَّلهم، كما أنّ نار اللاهوت لم تحرق أيضًا مستودع البتول الذي حلّت

فيه.لذلك فلنسبّح مترنِّمين وقائلين: لتبارك الخليقة بأسرها الربّ، ولتزده رفعةً مدى الدهور" (أرمس الأودية الثامنة).

٢ . من قانون دخول السيِّد إلى الهيكلّ (باللّحن الثالث):

"يا ربّ، يا ثبات المتّكلين عليك، ثبّت الكنيسة التي اقتنيتها بدمك الكريم"(أرمس الأودية الثالثة).

"أيّها المسيح، إنَّ فضيلتك قد غشيت السماوات، لأنه لمّا أتى تابوت قدسك، الذي هو أمُّك البريئة من الفساد،ظهرتَ في هيكلّ مجدك محمولاً على الساعدَيْن كطفلٍ، فامتلأت كلّ البرايا من تسبحتك" (أرمس الأودية الرابعة).

" إنَّ إشعيا لما أبصرالإله رمزيًّا على منبرٍ شاهقٍ، محتفًّا به ملائكة المجد، هتف صارخاً: ويحي أنا الشقيّ، لأنّي سبقت فنظرت إلهًا متجسِّدًا، وهو النور الذي لا يعروه مساءٌ وسيِّد السلامة" (أرمس الأودية الخامسة).

" إنَّ الشيخ لّما أبصر بعينيه الخلاص الذي بدا للشعوب، هتف نحوك قائلاً: أيّها المسيح أنتَ إلهي الآتي من لدن الله " (أرمس الأودية السادسة).

" إيّاك نسبِّح يا كلمة الله، يا مَن نديّت في النار الفتيةَ اللاهجين بالله، وحللتَ في بتول عديمة الفساد، مرتّلين بحسن عبادةٍ: مباركٌ أنتَ يا إله آبائنا" (أرمس الأودية السابعة).

" إنَّ الفتيان المناضلين عن عبادة الله، لّما انتصبوا متّحدين في النار التي لا تطاق، و لم يضرّهم اللهيب أصلاً، رتّلوا تسبيحًا إلهيًّا قائلين: باركوا الربّ يا جميع أعماله، وزيدوه رفعةً مدى الدهور" (أرمس الأودية الثامنة).

"لنعظّم أيّها المؤمنون، الابنَ البكرَ كلمةَ الآب الأزليّ، المولود بكرًا لأمّ لم تعرف رجلاً، إذ قد شاهدنا في ظل الناموس والكتاب رسماً، وهو أنَّ كلّ ذكرٍ يفتح مستودعًا يُدعى قدّوسًا لله" (أرمس الأودية التاسعة).

٣. الأودية الخامسة من قانون الجمعة العظيمة (باللّحن السادس) :

" إليك أدّلج يا كلّمة الله، يا مَن بتحنُّنك أفرغت ذاتكَ و أنقدتَ حتّى إلى الآلام لأجل الساقط، من غير استحالةٍ، وبعدم تألُّمٍ، فامنحني السلامة يا محبَّ البشر" (الأرمس).

"أيّها المسيح، إنَّ خدّامكَ لمّا رُحضتْ أرجلهم وطهروا الآن بمساهمة سرِّك الإلهي، صعدوا إلى جبل الزيتون العظيم مسبِّحين إيّاك يا محبّ البشر" (الطروبارية الأوّلى).

" لقد قلتَ: أنظروا يا أحبائي، لا تضطربوا، لأنْ الآن قد دنت الساعة التي يُقبَض فيها عليَّ، وأُقتَلُ بأيدي العديمي الشريعة، وكلّكم تتفرّقون وتتركونني، لكنّني سأجمعكم لتكرزوا بي أنّي محبٌّ للبشر" (الطروبارية الثانية).

٤. الأودية الثامنة من قانون السبت العظيم (باللّحن السادس) :

" إنذهلي مرتعدةً أيتها السماوات، ولتتزلزل أساسات الأرض، لأنْ هو ذا الساكن في العلاء قد حُسب بين الأموات، ويوضع في قبر حقير. فيا فتيان باركوه، يا كهنة سبّحوه، ويا شعوب ارفعوه إلى جميع الأدهار" (الأرمس).

" لقد انحلَّ الهيكل الطاهر، ثمّ قام رافعًا معه الخباءَ الساقط، لأنَّ آدم الثاني الساكن في الأعالي قد انحدر نحو آدم الأوّل إلى أقصى مخادع الجحيم. فيا فتيان باركوه، يا كهنة سبّحوه، ويا شعوب ارفعوه إلى جميع الأدهار" (الطروباريّة الأولى).

" إنَّ التلاميذ قد بطلت جرأتهم، وأمَّا يوسف الذي من الرامة فإنَّه أظهر شهامةً عظيمة، لأنَّه، إذ شاهد إله الكلّ ميتًا عارياً، طلبه وجهّزه هاتفًا: يا فتيان باركوه، يا كهنة سبّحوه، ويا شعوب ارفعوه إلى جميع الأدهار" (الطروبارية الثانية).

" يا لها من عجائب غريبة، يا له من صلاح غير مُتَناهٍ، ياله من احتمال لا يوصف، لأنَّ الساكن في العلاء قد خُتم عليه تحت الأرض بإرادته، والإله اتهم كضالّ. فيا فتيان باركوه، يا كهنة سبّحوه، ويا شعوب ارفعوه إلى جميع الأدهار" (الطروباريّة الثالثة).

المراجع

BOUSQUET R., "Le Culte de Saint Romain le Mélode dans L'église grecque et L'église arménienne", Echos ï Orient 3(1899-1900), pp. 339- 342.

BOUVY E., "Les Orgines de la poésie chrétienne : Les cantiques de L'église primitive", Lettres Chrétiennes 4(1882) pp. 188-263.

CRH1STOU P., 2H υ2μνογραφι1α τῆ α3ρχαικῆ 3Εκκλησι1ἀ, Thessaloniki 1959.

FLETCHER R.A, "Three Early Byzantine Hymns and Their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople", Byzantinische Zeitschrift 51(1958) , pp. 53-65.

Konstantopou 1λου˜.ν, 2H α3ρχαι1α ε2λληνικη1 μετρικη1 ε3ν τῆ0 βυζαντινῆ0 λειτουργικῆ0 υ2μνογραφι1α0, Athens 1954.

KOUPITW1RH P.D., "Περι1 τοῦ Ριθμοῦ ε3ν τηῦ υ2μνογραφι1α0 τῆ ε2λληνικῆ #Εκκλησι1ἀ", Bulletin de Correspondance Hellénique 2(1878), pp. 372-391.

MASS P.- TRYPANIS C., Sancti Romani Melode Cantica, t.I Oxford 1963, t.II Berlin 1970.

MHTSA1KH K., Βηζαντινη1 2Ψμνογραφι1α . A Thessaloniki, 1971.

PÉTRIDÉS S., "Notes d'hymnographie byzantine", Byzantinische Zeitschrift 13(1904), pp. 412-428.

PITRO J.B., ymnographie de L'église Grecque, Rome 1867.

STEVENSON H., "L'Hymnographie de L'église Grecque. Du rythme dans les cantiques de la Liturgie grecque", Revue des Questions Historiques 20(1876), pp. 482-543.

Tillyard H.J.W., Byzantine Music and Htmnography, London 1923

ιωμαδα1κη, ˜.z., Ει3σαγογη1 ει3 τη1ν βυζαντυνη1ν φιλολογι1αν , t. II, 2H βηζαντινη1 υ2μνογραφι1α και1 ποι1ησὶ, Athens 1965.

WELLESZ E., "The Akathistos. A study in Byzantine Hymnograpgy", Dumbarton Oaks Popers 9-10 (1956), pp. 141-174.

--, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1961.

الهوامش

(١) القنداق نمط شعريّ تسبيحيّ ظهر في القرن السّادس، وهو يتألف من "مقدّمة" تختصر عادة مضمون القنداق، ومجموعة من عشرين مقطعًا إلى ثلاثين، يسمّى كلّ مقطع منها "البيت". لكلّ قنداق "عنوان"، وعنوان القنداق هو الجملة الناجمة عن مجموع الحروف الأوّلى لبداية كلّ بيت من أبياته. وللقنداق أيضًا "لازمة"، وهي الاستيخن الأخير من مقدّمته. وتتكرّر اللّازمة في نهاية كلّ بيت من أبياته.

(٢) ألقانون نمط شعريّ تسبيحيّ ظهر في القرن السابع، وهو يتألّف من تسع أوديات (تسابيح) وذلك بالتقابل مع التسابيح الكتابيّة التسع التي يرتّل معها. تتألف كلّ أودية من مجموعة من "الطروباريات" (الترانيم). لكلّ أودية "أرمس" هو بمثابة الوزن أو النموذج الذي تنظم على أساسه باقي طروباريّات الأودية. ولكلّ قانون "عنوان" أيضاً. وعنوان القانون هو الجملة الناجمة عن مجموع الحروف الأوّلى لبداية كلّ طروباريّة من طروباريّاته. تغيب الأودية الثانية عادة ولا تقال إلا في الصيام الأربعيني.

(٣) راجع أرمس، الأودية الأوّلى لقانون الميلاد: "المسيح ولد فمجّدوه".

(٤) إكتمل قانون السبت العظيم (إنّ أولاد الذين نجوا) بإضافة الأوديات الأوّلى والثالثة والرابعة والخامسة التي تعود أراميسها لكاسياني وطروبارياها لمرقس أسقف δρουlvτò.2

(٥) "زيّني خدرك يا صهيون، وتقبّلي المسيح الملك. صافحي مريم الباب السماويّ، لأنّ هذه قد ظهرت عرشًا شيروبيميًّا، هذه تحمل ملك المجد. إنّ البتول هي سحابة نور، حاملة بالجسد الابن الكائن قبل كوكب الصبح، الذي لّما حمله سمعان على ذراعيه كرز به للشعوب أنّه سيّد الحياة والموت ومخلّص العالم" (باللّحن السابع).

The Future of the Antiochian Patriarchate in the 21st Century: An American View

Fr. Antony Gabriel

Introduction

When the invitation was received to this colloquium on *The History of the Orthodox Church of Antioch: What is its identity?*, I gave serious pause as to what contribution a Montreal Pastor could possibly make to this celebration of the Tenth Anniversary of the University of Balamand. The e-mail between Dr. George Nahas and my office flashed back and forth to finally settle on the topic -- The Future of the Antiochian Patriarchate in the Twenty-First Century: An American View.

The point was made that this issue must be considered within the Antiochian framework of the Colloquium as set forth by His Beatitude and the host committee. While neither a prophet nor a prognosticator, I shall attempt to address this challenging subject. However, the request to stay within this framework, I must admit caught me by surprise, inasmuch as, I have no context other than the Antiochian in which to shape my remarks on the Church.

I

Before beginning my presentation, a testimonial "*word*" about the University of Balamand: It is evident for the entire world what is the actual and future potential for the University of Balamand and the Theological Academy. The great academic strides that have been made are well known. Of equal importance is nurturing young minds of all religions to be open to one another. This remains as the highest priority for an ongoing dialogue in a region where these questions are of vast importance. This can only enhance the future of nation building to replace the plague

of intolerance and misunderstanding, a vital concomitant to one's area of specialisation.

At the university level, one is able to pursue the convergence of the various streams of philosophical and religious traditions that knit society together. Is it not accurate to assume that all mystics speak the same language because they come from the *"same virtuous country"?* The contemplative masters have taught us that: True *faith is inclusive* and *not exclusive* in the elevated journey of a higher consciousness. Therefore, the metamorphosis from ego-centred individualism to being a full human participant in community building has its genesis in this intersection of the vertical with the horizontal: *the divine with the human*.

The Antiochians, by establishing Balamand University, have broken fresh ground that will hopefully inspire excellence and competence, the necessary ingredients to meet the awesome challenges ahead. We salute this most noble enterprise in building a brighter future for the youth of the Middle East. Here, a suggestion might be made that an interdisciplinary *Quarterly* be published that would encourage scholars to publish their discoveries, the literary talents of young authors and add to the creative word waiting to be articulated. This can only enlarge the substantive legacy to the historic memory of this budding institution as an expanding organism.

II

I am an Arab American by birth, born in a typical immigrant home of first generation grandparents and parents who bravely crossed the ocean nearly one hundred years ago from Lebanon and laboured with their simple faith to maintain their Antiochian heritage, and at times, in a very hostile environment. In that early struggle they did not isolate their families from the world but exposed them to everything that was typically American and wholesome: community, patriotism, hospitality, the Church and *even churches*.

In other words, Antiochians in North America were distinctively cross-cultured in every sense at the turn of the century. This reality was a precursor of what lay ahead on the horizon for the Church and was the thrust that jettisoned her into the world. Nevertheless, the constant was

their Antiochian roots and new churches soon *blossomed across North America.*

Also on a biographical note, and all religious experiences are autobiographical in nature; my education, travel and parochial life have lifted the veil from my eyes in terms of the real and potential patrimony of the Antiochian Church in North America, the Middle East and elsewhere. The theological and linguistic journey that was taken not only opened an intellectual curiosity with the classical Byzantines but the earlier strata of Syriac Christianity. The brilliant illuminaries of the *"Three Moons"* gave way to the wondrous exegesis of the Syriac Fathers: Isaac the Syrian, Ephreme, Aphraat, Mose bar Kepha, Simeon of Aleppo to name a few.

This formation gave impetus to the study of the genius of the Antiochian Church in history, together with a deep appreciation of the earliest Syriac sub-strata of her tradition that continues to this day to inform her spirituality. The victories and temporary defeats of this ancient Patriarchate are etched forever in the annals of history. The late Metropolitan Antony once remarked:

> *"The Middle-East has been a battleground of ideas and armies since the dawn of time... the troubled history of the Church founded by the Apostles indicates the constant miracle implied by its survival."*

This brings me directly to my main thesis today. The obsession with the past, while it may inform us, can no longer be barricaded as in a fortress; We must, in the words of St. Gregory of Nyssa, be delivered from *"...the tyranny of tradition,"* and assess what is our *Sitz Im Leben.* Therefore, reflecting on the theme of this paper, it seemed that a brief contextual/ historical journey ought to be taken to place the Antiochian Patriarchate squarely in the centre of world events.

III

An Analysis

It is common knowledge that we live not only in global village but our homes have become theatres of unfolding events. The world is under-

of intolerance and misunderstanding, a vital concomitant to one's area of specialisation.

At the university level, one is able to pursue the convergence of the various streams of philosophical and religious traditions that knit society together. Is it not accurate to assume that all mystics speak the same language because they come from the *"same virtuous country"?* The contemplative masters have taught us that: True *faith is inclusive* and *not exclusive* in the elevated journey of a higher consciousness. Therefore, the metamorphosis from ego-centred individualism to being a full human participant in community building has its genesis in this intersection of the vertical with the horizontal: *the divine with the human.*

The Antiochians, by establishing Balamand University, have broken fresh ground that will hopefully inspire excellence and competence, the necessary ingredients to meet the awesome challenges ahead. We salute this most noble enterprise in building a brighter future for the youth of the Middle East. Here, a suggestion might be made that an interdisciplinary *Quarterly* be published that would encourage scholars to publish their discoveries, the literary talents of young authors and add to the creative word waiting to be articulated. This can only enlarge the substantive legacy to the historic memory of this budding institution as an expanding organism.

II

I am an Arab American by birth, born in a typical immigrant home of first generation grandparents and parents who bravely crossed the ocean nearly one hundred years ago from Lebanon and laboured with their simple faith to maintain their Antiochian heritage, and at times, in a very hostile environment. In that early struggle they did not isolate their families from the world but exposed them to everything that was typically American and wholesome: community, patriotism, hospitality, the Church and *even churches.*

In other words, Antiochians in North America were distinctively cross-cultured in every sense at the turn of the century. This reality was a precursor of what lay ahead on the horizon for the Church and was the thrust that jettisoned her into the world. Nevertheless, the constant was

their Antiochian roots and new churches soon *blossomed across North America.*

Also on a biographical note, and all religious experiences are autobiographical in nature; my education, travel and parochial life have lifted the veil from my eyes in terms of the real and potential patrimony of the Antiochian Church in North America, the Middle East and elsewhere. The theological and linguistic journey that was taken not only opened an intellectual curiosity with the classical Byzantines but the earlier strata of Syriac Christianity. The brilliant illuminaries of the *"Three Moons"* gave way to the wondrous exegesis of the Syriac Fathers: Isaac the Syrian, Ephreme, Aphraat, Mose bar Kepha, Simeon of Aleppo to name a few.

This formation gave impetus to the study of the genius of the Antiochian Church in history, together with a deep appreciation of the earliest Syriac sub-strata of her tradition that continues to this day to inform her spirituality. The victories and temporary defeats of this ancient Patriarchate are etched forever in the annals of history. The late Metropolitan Antony once remarked:

> *"The Middle-East has been a battleground of ideas and armies since the dawn of time... the troubled history of the Church founded by the Apostles indicates the constant miracle implied by its survival."*

This brings me directly to my main thesis today. The obsession with the past, while it may inform us, can no longer be barricaded as in a fortress; We must, in the words of St. Gregory of Nyssa, be delivered from *"...the tyranny of tradition,"* and assess what is our *Sitz Im Leben.* Therefore, reflecting on the theme of this paper, it seemed that a brief contextual/ historical journey ought to be taken to place the Antiochian Patriarchate squarely in the centre of world events.

III

An Analysis

It is common knowledge that we live not only in global village but our homes have become theatres of unfolding events. The world is under-

going an unprecedented crisis of faith that is opening equally limitless opportunities for the Church. Do we not live in an era where technological universality is in direct competition with ecclesiastical catholicity? Instantaneous authoritative communication has united the peoples of the earth in a way no ecclesiastical authority or institution could possibly match in the past.

As in every neutral technological tool, while many positive elements abide, there are inherent dangers in the abuse or misuse of new hardware. We must resist the temptation to create false gods. The ensuing assessment is not a regressive assault but a cautionary word.

The proliferation of the cellular phone has radically invaded our space; the current vogue being the *"petite"* cell phone. Almost unnoticed, it has intruded every facet of private and public places. Today's youth are encouraged to become computer *"friendly"* or *"literate"* at the expense of the personal, social and thinking skills. This toy dominates homes, schools, churches, businesses, etc. Incredibly, religious nomenclature is ascribed to them, as *"icons"* etc. One *"glitch"* can paralyse a nation as has been predicted for the year 2000. These have become the replacement companion, baby-sitter and job requirements, as I have experienced as a pastor of a large parish and a professor in a major university. Internet voyeurism has become a *hologram of intimacy* that once characterised social interaction among family and friends. To illustrate this: a new book on the shelves of North American booksellers, the one they can barely keep in stock is titled, *"The Joy of Cybersex."*

In this area I stand before you as one who has not yet come of age. I imagine that time, when in some hideous role-reversal, a spiritual child in my flock will be brought to me for counselling. It will be with the complete naïveté of one who has not yet realised that he/she has been unwittingly robbed of innocence, that a child will proceed to *my coming of age*. I will listen, straining to somehow remain composed while struggling to subdue the outrage which will have onlyan ideology as its target: worse, a lack of ideology! Our differences will only result into a collision instead: with the plea: *"You do not understand!"*

This is even more accentuated among advocates of the newly fashionable single-parenthood lifestyle, wherein computer and video games

are substitutes for ethical teachings. Normal discourse between parents and children has been ruptured by the attachment to this machine. It has become the technological "Sitto" and "Jiddo", the source of all knowledge.

On another tragic note, no one has yet adequately prepared the clergy to counsel couples, and in fact, one member of a clergy husband-wife team has become involved in computer dating across the continents and the marriage is threatened by a divorce to facilitate connecting with the new "virtual" partner. And among high-tech families, this is not an unusual occurrence.

IV

The media and geopolitics have forced the communities of the world out of cultural religious and ethnic eccentricities. There are no remote corners left on the face of this earth that have not "magnetically" attracted or repulsed our sensibilities by the continuous flow of information.

Have we not learned that the notions of faith and religion have been cracked open by a multiplicity of cults, syncretistic fantasies and inverted mores? This has been starkly revealed in recent years within the Ecumenical Movement wherein the Orthodox have dissociated themselves from legitimatizing bizarre, lopsided gender statements and pantheistic worship ceremonies. We are no longer speaking a common theological language among certain *"Reformation"* churches and their offspring.

Moreover, ancient Christological heresies have reared their heads in new forms within scriptural studies or what one may term a euphemism for Biblical scholarship. A case in point is the highly publicised historical critical school of New Testament of the Jesus Seminar in Santa Rosa, California. Taking umbrage at the decisions of the classical German Biblical scholars of the past, this collection of *"ecumenical"* professors cast different colour chips to determine the veracity or symbolic logia of Jesus.

A plethora of *"new"* interpretations has been postulated as to the *"real"* identity of this Gallilean Jew, raised in the cross currents of

Stoicism and Cynicism, and who was most probably enlightened at the feet of Indian mystics, or was a member of the Qumran community. The questions being raised are: Is the Resurrection necessary to belief? Was the Church inaugurated or invented to perpetuate the Christ myth? Old wine in new skins that gravitate fringe believers in a more "acceptable" but diluted hybrid form of a stylised Arianism; among others a revival of Gnosticism. The lexicon has added yet another tool to emancipate the believer. It is called *"deconstructing"* the text to recover the kernel of truth according to the hubris of their contra Christ-God prejudices.

V

The phrase *"it's the bottom line that counts,"* coined by the *"politically correct"* brokers in the global economy has created an immense chasm in ethics and success. The moral efficacy of the world-wide sales of weapons of mass destruction by the super powers to those so-called liberation movements has become the basis of Western economic expansion and is bantered about in secret missives. There is an entire sub-culture based on the mass distribution of killing machines to lesser developed countries and incompetent leaders who seize every opportunity for human annihilation. World governmental leaders tout the position that we live in a nuclear free world and *"wink"* at the incessant ethnic warfares that embroil nations costing nations lives and untold human misery.

Scientific achievements continue to dazzle, stun and perplex the children of this age with new answers to old questions concerning life and the future. Science has been elevated as the apotheosis of the human evolution. The debate rages on with theologians using scientific terminology to demonstrate the divine and scientists using theological premises to reformat their hypotheses. Alas, there is a *"new"* metaphysical construct for our logic-oriented society. In the process diverse boundaries have been crossed in bio-ethics and the barriers have tumbled down concerning life and death.

The recent events in the United States have rewritten the lower expectations a nation has for its leadership. With the flip of a hand the European model is cited. In effect, Christianity has been marginalized not only

implicitly in the Constitution but as a fact in everyday life. An accepted incoherent behavioural pattern is rapidly becoming a public figure's justification. Lest one be deceived, this cynicism is endemic and widespread which reveals the limpid impact of Western Christianity.

History has taught us how the Church contended with a visible enemy, whether the machinery of the state apparatus or paganism. In this era the seduction of the spirit is much more subtle.

The so-called civic religious societies in the West or in state sponsored institutions contain a lurking allusion that captivates the hearts and minds of the populace with false expectations. The Enlightenment, which birthed modern insipid secularism, has proved to be an illusive and pervasive power that has impoverished the Twentieth Century, especially in the manner in which religion has been trivialised.

Democratic *"freedom loving"* movements promised *"...life, liberty and the pursuit of happiness."* The mass media has sold a bill of goods to the youth, turning time-tested values upside down. In pursuit of these *"ideals"* the rights of others have been trampled underfoot. The rapid rise of fundamentalism among co-religionists is a direct corollary; the ascendancy of man has spelled the descendency of God and the Truth has been truncated with the laceration of the true nature of freedom.

Western liberalism has another problematical societal relationship with the erosion of an economy that was once based on personal initiative to a high-tech army of perpetual upward mobility track of technocrats merging corporations into conglomerates. The culture of disbelief has been infectious among the workers who view themselves as replaceable. The correlation between trust and self-esteem has refashioned the lingering question regarding job security and the future stability of the family unit. There has been a dislocation and subsequent upheaval in the family unit due to heavy burden placed upon the cadre of experts and expendable labourers who find themselves outdated by new methods. Ethics, morality and the value of human services have been suspended in pursuit for higher profits.

Nationalistic particularism has become a watershed in the international arena generating a series of reactionary impulses that has seen the return to a new cave man tribalism. Nascent utopian philosophical ideal-

ism, which is the underlying current, has not been perceived as a barren conception. Is it not ironic that the frontiers of space have been transversed simultaneously to the bitter harvest produced on the wasteland of earthly strife based on negative ideologies in this century... the most advanced technologically and scientifically? The wounds that you bear in your hearts and minds are sufficient testimony in this regard.

We are spectators through the media of many countries undergoing the trauma of overt and brutal assault as well as a more subversive erosion of the Christian Church. Remnants of once vibrant communities are in a daily combat with *"the powers that be."* In addition, the leadership of these communities utilise a language that is not conducive to dialogue that might foster better relations among non-believers. It has been remarked that both are, *"...imprisoned within themselves."*

Concrete examples are evident in recent developments in our own immediate experiences.

In the province of Quebec, Canada, today, as never before, there is the persistent tension between Francophones and the Anglophones, compounded by the rapid increase of new immigrants. The issue of languages has crarchipelagos of separate entities, swarming in an ocean of inhospitality. This untenable situation in a modern North American society does not augur well for the future. Ethnicism has deeply impacted the Church of Quebec.

The recent defeat of the Parliamentary debate in Lebanon on civil marriage and divorce in this country, was a reaffirmation of the commingling of Church with the State. Furthermore, the problems of divorce that once rested in the domain of the civil courts were handed to the ecclesiastical authority for historical reasons that no longer abide. The superficial attachment to the *"tayfee"* is prolonged that contains, in the long run, political implications. One's religious affiliation becomes denigrated to a label that does little justice to inner life of the faith. Agitated judgements remain hanging over the leaders in their rÙles as arbitrators.

The North American inter-Orthodox relationships are at their lowest ebb in recent memory. The Antiochian Village meeting of the reigning hierarchs in 1994, initiated by Metropolitan PHILIP, began a process that had great promise for the future of Orthodoxy on the continent. It soon

became apparent that the interference of hierarchs from abroad with another agenda created a climate that soon stymied the efforts for a more integrated and cohesive approach to the problems facing the church on the cusp of the Twentieth Century. Ethnic reentrenchment has ensued and therefore, we have witnessed a retreat from the lofty goals set forth by the members of the Standing Conference of Orthodox Bishops.

VI

In other words, we have before us a paradox and an evangelical paradigm. It is not the intention of this presentation to delineate an endless lament of every political, sociological or religious aberration of this age or to suggest ultimate solutions. This is beyond my scope. What is obvious is that no one lives in a *cocoon*. There is the interpenetration or direct impact felt by each person, family and community by all that has proceeded in this brief analysis. There is a mutual reinforcement of one's trend upon another. As Antiochians on both sides of the ocean, lives are shaped and determined by the events that have been described above.

There are three options opened as a response:

. Virulent rejection
. Diffident recalcitrance
. Cosmic agape

One can either *reject, hide* or *embrace in love*, the ethos of this generation to transform and enliven the culture.

One can envision with lucidity that these choices have created new openings to men and women of faith and to young people who have been alienated from their traditional sources. Not all has been lost in the hedonistic malaise of contemporary society either in the Middle East or beyond these borders. The Spirit has impregnated the world with seeds awaiting tillers of the soil to fertilise and husband the tender sprouts. The historian, Arnold Toynbee, once mused that the Nineteenth and Twentieth Centuries belonged to Catholicism and Protestantism and they lost battle. The Twentieth First Century, Toynbee believed, belongs to Orthodoxy and he added his own prayer that we would succeed where the others did not.

Antiochian Orthodoxy has a unique position in world Orthodoxy, as

well as, within the Christian World. One might say that her synergistic *"kairos"* has arrived for the mission of involvement of the ancient Church in a universal modern context. In the early days of the Ecumenical movement, the raison d'être for Orthodox endorsement was its activity on the Faith and Order Commission. Today, this commission has been expanded to the West itself which needs Orthodoxy... Antiochian Orthodoxy: *a bridge between the Orient and the Occident.*

What is the basis for optimism? Throughout the ages, the Antiochian Church has given rise simultaneously to some of the greatest Orthodox thinkers and heretics. No one could accuse the Antiochians of intellectual paucity. The brilliance of the Syrian mind was its innate capacity for innovative thought to make faith accessible. The controversies of the early Ecumenical Councils - that bear down on to this day in the search for consensus terminology between the *"Greek"* Orthodox Patriarchates and the Oriental Orthodox Patriarchates, very clearly illustrates the vigour of the partisans to press forward their understanding of the texts. In addition, their genius for adaptability has made them both *the people of the land* and welcomed *citizens* in their *host countries* beyond the homeland. These qualities are interrelated, for the Church was never viewed as an abstraction, or in process of becoming, or exterior, to the personal engagement of the faithful.

Some hierarchs have winced at my suggestion that Antiochians were the first Christian humanists. The linkage of Christian *"humanism"* has caused consternation among a few. In scrutinising the ancient texts, whether the Biblical exegetical traditions of Antioch, the theological poetic hymns of Ephrem, Romanos of Homs, the spiritual exhortations of Isaac the Syrian, the works of John of Damascus and the vastly rich liturgical traditions, are the homilies of John Chrysostom, one readily enters into Biblical/Semitic themes that are holistic. The fiery Syrian mind burned with an intuition that brilliantly implodes the modern world with it sacramental realism. Their theological synthesis crafted both a world-view and spirituality palpable to their flocks and a truth that reaches to the Twentieth Century and onward.

One example worth citing: In some literary circles there are studies that trace the spiritual lineage of Fyodor Dostoevsky to St. Isaac the

Syrian. The works of this Russian master in turned inspired American novelists as J.D. Salinger (Franney and Zooey). Through the modern classics, Westerners glean the spirit and pathos of the Christian East. Dostoevsky's verbal feasts treat university students to concepts such as sin and repentance that are salutary.

Specifically, is not the Incarnational theology of the Antiochian school that was born in the archaic Biblical (Semitic) understanding of the divine economy once again being discovered for its relevancy in North American theological journals as an antibiotic to the Pre-Nicean ambivalence in Protestantism as to the Humanity of Jesus?

The insights of the ancients as to creation, the fall, sin, human nature in Paradise and redemption speak with a contemporaneity heretofore lost in Twentieth Century modernism. Theologian Philip Sherrard, among others has poignantly referred to these texts as he has juxtaposed them against rationalism that has ravaged a cosmology devoid of divinity. He, among others, has issued a clarion call to a new understanding of the ecological crisis facing the globe and the philosophical snare of the secularists who have created this earthquake.

The proposed antidote is the reaffirmation of Deification, or in-Godedness that alters the premise existentially and forever as to the ultimate union between God, man and the cosmos. The perichoresis of transcendence and immanence recovers for the modern man the divine activity of which he is an active agent. St. Isaac the Syrian has emerged as a champion for the environmentalist in his rapturous love of all creation. I might add for clarity's sake: *divinized humanity - The One by nature; the others by communion, leaps from the ancient Syriac texts.*

VII

Is there not necessary evidence to prove that mystery and mysticism have been stripped from both every day life and the varieties of religious experiences in the name of expediency? At the same time, the globe is replete with *seekers* hungry and thirsty for worship, community and the value of the human person. Rationalistic individualism has led society down a subjective blind alley, leaving a yawning gap in the hearts of so

many. Modern man is comparable to a squirrel chasing a nut in a wheel cage, by revering the intellect as *the master*.

The Resurrection Liturgy is replete with ontological meaning for mankind seeking light in the midst of this world of darkness. The majesty of celebrating liin worship has sustained the faithful even in their bleakest moments. Is not the saying: *"Prayer is man standing before God with his mind in his heart"* descriptive of this meeting place?

Infused with this spirit that has inspired the Church of Antioch throughout the vicissitudes of history, a new *muscular witness* is being called forth, whether in the Middle East, North or South America, Australia, Europe, or wherever!

The roots of this witnessing are firmly planted in the authentic evangelical spirituality born in the fertile soil of Saints Ignatius, Takla, Joseph Al-Haddad and his companions and the clouds of holy ones who have ardently revealed the faith-experience to the hearts and minds of each generation in word and deed.

The rich cultural life of each country, as well as vapid secularism, offers to the children of Antioch an unparalleled imperative to transfigure its life, structures and institutions. In other terms, the Church is *pragmatic in its "esse."* For example: In cultural settings beyond the Middle East, is not the content of faith gradually assuming their ethos where new forms will ultimately emerge? That, in my opinion, is the inner meaning of incarnational theology. Anything less would lead to a *"docetic"* ecclesial life. Also, this was the understanding of the audiences of the Patriarch ELIAS IV when he proclaimed throughout his travels abroad: *"Antioch is You! You are Antioch!"*

Bishops, priest, laity and emerging institutions such as Balamand University, as well as leading Orthodox academies abroad, have a mission of self criticism and service as never before to elevate the consciousness of the young people that there is something more valuable than sheer palliative materialistic goals. Man is more than a consumer, or rather an object to be enticed. Achievement is more than success as determined by the so-called inner circle.

Relationships are more profound than instant gratification in momentary physical exchanges. Sexuality has been stained by a myriad of daily

images that daily seep into the subconsciousness of the young people. The pharmaceutical intoxication and seeming pleasurable games of brief/casual encounters have led to a sterile escapism that has led to an emptiness or void which has become a repository for heaps of broken lives.

Parallel to the sensuously saturated and fad driven youth oriented society has been the rampant disposability of the aged. Delayed adolescence has radically diminished *the role of the elders* in the community, who were once considered the most valued asset for their wisdom and balance.

The media, on the other hand, is a forum for a ceaseless stream of stories of *"that yearning for something or Someone Else."* A gradual awakening is taking place and we must learn to read between the lines. In a book published one year ago, *"Saints Among Us"*, American Heroes were cited for their sanctity and edifying lives. Not one Orthodox appeared on these pages. The Orthodox were relegated to a footnote regarding the method of the Jesus Prayer used by some meditation groups. Are we not *"missing the boat"* by remaining peripheral?

Eclectic books on spirituality are being published by the minute, with little or no reference to the age long spirituality of the Christian East. In some quarters, monasticism is ignored, being viewed as a vehicle for the elite to run away from responsibilities. I dare say, *"spirituality"* itself has become an overused word in the sophisticated jargon of North Americans enamoured with the clichés of gurus and religious cult vagabonds.

Various arcane sects are making vigorous inroads as they did in the past in the Middle East, now throughout the world, with their formula of discipline, fasting and meditation and chanting, without the slightest concept of the canons of the time-tested Eastern traditions. They are usually New Age caricatures of non-Christian modalities. These are attractive to the fractured families earnestly seeking to be grounded in some reality. The allure of these so-called religious stirrings is on the rise among all levels in society who are infatuated with being relevant.

VIII

Where is the Orthodox Church in the midst of the din of this cacophony? It appears to the observer that the Orthodox are forever engaged in clamouring among themselves over jurisdictional disputes, *Rights* and *Privileges*, and in some quarters, representing themselves as perpetuators of cultural/ethnic dynasties long ago buried in the tombs of history. The mediocrity of a domesticated *"religion"* with its verbal excesses is the least attractive to the *"outside"* world. Likewise an ecclesiastical life obsessed with ritual piety is reduced to a folkloric sect, of interest only to the archaeologist. Viewing these disparities, one well- known Orthodox theologian once remarked, *"God gave the right faith to the wrong people!"* (Georges Florovsky). A searing indictment, to say the least!

In certain theological reflections there is a lively debate as to whether the Church sets the agenda for the world or the world sets the agenda for the Church. There is that dipolar perception that God knows all and that which is to come but does not influence the outcome. What then is the rÙle of the church and freedom in this scenario? Men are not puppets in the hands of God. He has created man free in His own image. Thus, the Church in the Twenty-First Century will be what God inspired men will make of it.

While the West might pose the question: Can you help me find the Divine? Where can I go? What can I do? The response of the Antiochians would most certainly be: Go to Church. Participate in its worship. Experience its Liturgy and Sacred Writings. Let them *wash* over you, let them soak down to the core in you that is too deep for propositions and theories. When reading the traditional texts and liturgies do so through empathy or through the window of another person. One will discover that everything encountered in the world is filled with divinity.

The Antiochians favoured concrete expressions when summing up the challenges of history. His Beatitude has been a spokesman par excellence in his understanding of how the Spirit imbues human vessels with illuminating impulses to transform this world anew. In his Commencement Address, this past July, his charismatic charge to the Balamand graduating students was borne from his heart on the breath that uttered the following excerpts to those he calls his *"dear graduates."* who will be *"...embarking into the universe, entering the real world of existence."*

To those he said.

> *"And if we were to speak of man, we would say, 'You are leaving the book which deals with man and going to the man himself; you are going to that amazing creature who holds the image of God.' You are now face-to-face with the man who shares existence with you. He shares everything with you and you cannot be rid of him. Now you are compelled to read the man. No matter what you think, he is your brethren in this world.*

His closing remarks to the graduates adjures them to,

> *"...read the book of the Sole Creator. This book," he explains "is accessible in abundance. It is every person around you; it is every person in the world. Read them all diligently and without hatred and jealousy. Read them with brotherly love and unity. Read the people, your brothers, with a generous and affable heart. You are for them, they are for you; and all of you are for God our Creator, glorified and esteemed forever. Today you face the book of life whose reading can be discerned only by those who love for the sake of God, love without condemnation, and in all time love, love, love. God is Love."*

Metropolitan PHILIP and his predecessors of thrice-blessed memory, RAPHAEL Hawaweeny and ANTONY Bashir grasped the urgency of translating the Antiochian spirit within the new context. They knew instinctively that the Antiochian Church needed to marry the rich heritage of the Patriarchate with a Western lifestyle. There is no doubt in my mind that the Church in the United States and Canada has preserved the best that is representeby Antioch with different features. This has taken place and will continue to do so with a great deal of internal debate and even crises. However, the march continues into the Twenty-First Century.

In the 25th Annual Address to the Archdiocese in 1970, Metropolitan PHILIP aptly summarised the importance of this formidable bequest entrusted to his flock with the following tribute which I will quote in part:

> *With gratitude, humility and joy we remember the pioneers, the faithful and founders of this Archdiocese. With a deep sense of rededication, we thank those who are still struggling with us and those who are praying for us in the company of saints.*

Some people refuse to march with life, some people exist on the margin of life, and some get crushed by the burdens of life.

Our people on this continent marched with life, enriched the 'spiritual poverty of Western man,' and left their everlasting marks on the sands of time.

Despite the darkness which covered their motherland for hundreds of years, they continued to see visions and dream dreams.

And when their destiny carried them to these blessed shores on waves of hope, their visions and dreams were realised in magnificent expressions.

They have planted in the North American soil the seeds of a glorious faith, the faith of our saints and martyrs.

In both statements which reference was made by the two Church leaders - in North America and in the Middle East, the Antiochian spirit is embodied in the call of our Lord: Yesterday's generation and today's youth are a *"leaven": "a mustard seed."* The imagery is very clear.

I close this section with St. Ignatius' letter to Polycarp:

"Do not let those who seem plausible but teach strange doctrine buffet you. Stand firm as a hammered anvil. Great athletes are battered, but yet they win. Especially for God's sake we must endure everything so that he may put up with us. Be more diligent than you are. Understand the times. Wait for him who is above a moment of time--

IX

Horizons of the Future:

I envisage development for the Patriarchate *"en route"* to the Third Millennium in the following areas

- The Patrarchate
- World Orthodoxy
- The Arab World
- Christian Ecumenism

- Islam and Other Religions
- Monasticism.

The Patriarchate

- With Patriarch IGNATIUS there has been achieved an element of administrative and ecclesiastical reform. What has been achieved to date has paved the way for rapid modernisation of administration and practice, particularly in social and humanitarian endeavours world-wide.
- We must walk steadily further along the well paved road to increase relations with other churches and faiths: Antiochian Orthodoxy holds the middle ground not being encumbered by conflicting poles of attraction.
- A new defining rôle of lay participation should be implemented as soon as possible. The laity form the cornerstone of a vibrant Patriarchate.
- A plan for encouraging enhanced ecclesiastical and theological rejuvenation is needed - based on primary Antiochian traditions with the modern world in view. The standard should never be less than the pursuit of excellence.
- Further reform of rituals and the language of prayer is vital, (such as the recent changes in post-Easter Funeral Services). Uniformity in the liturgical celebrations must be accentuated.
- Communication between the Patriarchate and the Metropolitanates needs to be extended and consistent on its polity and life. Likewise relations with the international media needs fostering to disseminate the concerns of the Patriarchate.
- Scholarships should be provided to encourage Antiochians throughout the world to avail themselves of the educational level of Balamand University and Theological Academy.

World Orthodoxy

- The Patriarchate of Antioch is best suited and should lead in this area, where the moderating influence has been felt during times of

tension among Sister Churches.

- Based on Orthodox spirituality, it should adopt clear positions on such modern issues as those who must daily *"...read the book that is their brother..."* face. (surrogate motherhood, cloning, euthanasia, divorce, ecology, biotechnology etc.
- Call for and host a Pan-Orthodox Council *soon* to address the many many modern issues which should be uniformly dealt with, such as ecclesiology, theology, biblical exegesis, canon law, pastoral care, rituals, social ethics, and relations with other Christians, other faiths and the modern world at large.
- The Patriarchate should exercise a pivotal role in extending its visionary influence to studying the future of Orthodoxy beyond the national homelands; the status quo can only hinder its expansion in the Western Hemisphere.

The Arab World

- It is not enough that the Patriarchate should stop calling itself *Greek* Orthodox, the origin of this appellation is well known. It should call itself simply *The Antiochian Orthodox Patriarchate* or *The Patriarchate of Antioch and All the East.*
- In addition to its supra-national appellation, the Patriarchate should make itself more prominent in the Arab World as an indigenous body that publicly and more widely relate itself to Arab causes (social, economic, cultural and *even* political). Can the leadership afford myopia or abstain from opposing injustice...?
- Its support of the Arab Orthodox Christians in the Holy Land and Jordan should be strengthened and publicised at the highest levels and should lead to a resolution of the on-going uncanonical chasm between an exclusively Greek hierarchy and an Arab Flock. No responsible authority can afford to remain indifferent to the plight of Jerusalem.

Christian Ecumenism

- A stronger voice in the Near East Council of Churches and the

World Council of Churches is urged to continue to give unfettered voice to our unique contribution.

- On-going conversations with other Eastern (Oriental) Orthodox Churches and the Melchite Catholic, Maronite and Protestant Churches is an absolute necessity. Understandably, it cannot seek unilateral communion with any of these fellow Christian Churches; this is an additional reason for the urgent need to hold a Pan-Orthodox Council in order to reach a united policy in this regard. Is it not axiomatic that the Antiochian family of Churches seek a deeper *"rapprochement"* as a first step towards fulfilling our Lord's command?
- Lest this escape our attention, the search for a common celebration for the Paschal Feast holds top priority on our ecumenical agendas. (Aleppo 1997)

Islam and Other Religions

- Every effort to dialogue with our Muslim neighbours (to whom we must apply the teaching of Christ to love our neighbour as we love ourselves) must be encouraged.
- The Centre for Christian-Muslim Studies at the University of Balamand should be enlarged. An example, worldwide Symposium should be sponsored at the Balamand that will attract both professionals as well as those scholars whose interest coincide.
- The Centre's publications should be strengthened, more widely distributed and highlighted that encourages literary contributions towards mutual understanding.
- Dialogue with other world religions should begin in earnest, as all human beings are God's children and meant for salvation.

The Renaissance of Monasticism

The time has arrived for the Patriarchate and the Metropolitanates throughout the world to establish spiritual centres. Monasteries and convents have always been as essential to the life of the worshipping community as the liturgy itself. In a highly utilitarian, emotionally depleted,

practical society, where there is a massive spiritual void, a new charism or martyrdom is being urged by the Spirit.

One is mindful that the world of black-clad clerics who spew worn-out pious formulas with oppressive seriousness present enormous obstacles to fast paced progressives. To bridge the gulf, an imaginative and creative *authentic* ascetic life needs the encouraging attention of the hierarchs. The phenomenon of a jubilant prayer or a contemplative vision of God can and should be presented as an attractive alternative way of living with an otherwise arid intellectual landscape.

The dimension of depth implicit in the yearning for holiness, lovingly and wisely nourished, will absolutely guarantee a joyful and enthusiastic resurgence of Orthodoxy and a rededication to its mission to the world.

X

The thoughts presented here are only meant to serve as material for reflection. Each note could be expanded and other themes added to it. The Arab Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East is poised to become a leader in the Twenty-First Century and it should not flinch from its duties toward its own flock, its Orthodox co-religionists, fellow Christians, its Arab and Islamic environment, and the modern world to which it must convey the message of Christ irrespective of creed, colour ethnicity, or nationality.

Through the natural rhythm of death and resurrection, which the Patriarchate as *"the community of the Suffering Servant"* undergoes, Christianity is revitalised. By mediating the mystery of the Son of God and of the Spirit, and by the positive encounter with other religions to reconcile the One and the Trinity, for it is in the Trinity that the One and the Other coincide. New life will feed on a more pronounced Eucharistic ecclesiology in the development of regional primacies and an universal primacy in the Service of Agape where the Spirit pours life and love.

Let us remember the wisdom and attitude of Patriarch Gregory IV. This was an axial man, who during the waning Ottoman rule, stood before us as a model of action. This earned him the title, *"Patriarch of the Arabs"*

and remains as a constant reminder that one can make a difference by transcendent human love. It is with his words that I leave you for the Church:

"Allah fee wassatiha fa lann tatazaza."

"God is in its centre then it shall not fail."

BIBLIOGRAPHY & SELECTED READINGS

(BOOKS)

BENNETT, William J. *"The Death of Outrage"* (Bill Clinton & the Assault on American Ideals). The Free Press, N.Y., 1998.

BIBBY, Reginald W. *"Unknown Gods"* - The Ongoing Story of Religion in Canada, Stoddart Publishing Co. Ltd., 1993.

BIBBY, Reginald W. (forward by George Gallup). *"Fragmented Gods."* The Poverty and the Potential of Religion in Canada. Irwin Publishing, Toronto, Canada, 1987.

BLY, Robert. *"The Sibling Society"* Random House, 1996

BLY, Robert. *"Where have all the Parents Gone?"* (A talk on the Sibling Society)

BORG, Marcus J. *"The God - We Never Knew."* Harper, San Francisco, 1997.

BOORSTIN, Daniel J. *"The Seekers"* Random House, New York 1998

BUTLER, Thomas. *"Memory"* - History Culture and the Mind. Basil Blackwell Ltd. 1989.

CALIAN, Carnegie Samuel. *"Theology Without Boundaries"* (Encounters of Eastern Orthodoxy and Western Tradition. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

CARTIER, Stephen L. *"The Church of Disbelief."* Basic Books - A Division of Harper Collin Publisher. 1993.

COLES, Robert. *"The Moral Intelligence of Children"*. Random House, N.Y., 1997.

Evdokimov, Paul. *"Ages of the Spiritual Life."* St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1998.

FINKE, Roger & Stark, Rodney. *"The Churching of America - 1776 - 1990"*. Winners and Losers in our Religion. Rutgers University Press - New Brunswick, N.J. 1992.

GABRIEL, Antony, *Asceticism: an Aspect of Christianity in the Syrian Orient: a Memra About Mar Ephrem.* Doctoral Thesis, Lutheran School of Theology, 1974.

--, *Ancient Church on New Shores.* Borgo Press, California 1995.

--, *New Sources for the Investigation of our Archaic Biblical Textual Traditions Preserved by Mosha Bar Kepha*, Presentation, Oxford University, England, 1988.

HALL, Douglas John. *"Why Christianity - For Those on the Edge of Faith"* Fortress Press, Minneapolis, 1998.

HAUERWAS, Stanley & Williman William H. *"Resident Aliens"* (Life in the Christian Colony). Abingdon Press/Nashville, 1989.

HUGHES, Robert. *"Culture of Complaint"* - The Fraying of America. University Press, N,Y. 1993.

KHALIFAH, Bassem. *"The Rise and Fall of Christian Lebanon"*. York Press Ltd., Toronto, Canada 1997.

KOSMAN, Barry A. & Lachman Seymore, P. *"One Nation Under God."* Religion in Contemporary American Society. Harmony Books, N.Y. 1993.

KURTZ, Ernest & Ketcham, Katherine. *"The Spirituality of Imperfection."* Storytelling

and the Journey to Wholeness. Bantam Books. May 1992.

LOUTH, Andrew. *"The Origins of the Christian Mystical Tradition."* - From Plato to Denys. Clarendon Press, Oxford. 1981.

LOUTH, Andrew. *"The Wilderness of God."* First published in 1991 - Darton, Longman & Todd Ltd. , London

LOUTH, Andrew. *"Discerning the Mystery"*. An essay on the Nature of Theology. Clarendon Press, Oxford. 1983

MAILER, Norman. *"The Gospel According to the Son."* Random House, N.Y., 1997.

McATEER, Michael R. & Steinhauser Michael G. *"The Man in the Scarlet Robe"* - Two Thousand Years of Searching for Jesus. The United Church Publishing House, 1996.

OLIVER, ClÈment. *"The Roots of Christian Mysticism."* The Cromville Press. Broughton Gifford - Wiltshire. 1993

REDFIELD, James. *"The Celestine Prophecy - An Adventure."* Warner Bros. 1993.

ROOF, Wade Clark. *"A Generation of Seekers:* - The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation. Harper, San Francesco. 1993.

RUF, Henry. *"Religion Ontotheology and Destruction"*. Paragon House, N.Y., 1989.

SAUL, John Ralston. *"Voltaire's Bastards* - The Dictatorship of Reason in the West. The Free Press - A Division of Macmillan Inc. 1992.

SHERRARD, Philip. *"Human Image: World Image."* Golgonooza Press, 1992.

SHERRARD, Philip. *"The Eclipse of Man and Nature."* (An inquiry into the Origins and Consequences of Modern Science. Inner Traditions - Lindesforne Press, United Kingdom, 1987.

SHORTO, Russell. *"Gospel Truth."* The New Image of Jesus Emerging from Science and History & Why it Matters. Riverhead Books, N.Y., 1997.

SPIDLIK SJ, Tomas. *"The Spirituality of the Christian East"*, - Cistercian Publications Inc. Kalamazoo, Michigan. 1986.

VOOBUS, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient,* Volume I, Louvain, France, 1958; Volume II, Louvain, France, 1960.

WUNTHNOW, Robert. *"The Restructuring of American Religion."* Society and Faith since World War II. Princeton University Press, 1988.

ARTICLES

BRUEGGERMANN, Walter. *"Texts That Linger, Words That Explode"* Theology Today, July 1997.

CHILDS, Brevard S. *"Interpreting the Bible Amid Cultural Change"* Theology Today, July 1997

GENGERICH, Owen. *"The Universe as Theater for God's Action"* Theology Today, October 1998

HENRY, Patrick. *"New Geometries of Ecumenism"* Theology Today, January 1997.

McMULLEN, Ernan. *"Cosmic Purpose and the Contingency of Human Evolution."*

Theology Today, October 1998.

POLKINGHORNE, John. *"Natural Science, Temporality and Divine Action"*. Theology Today, October 1998.

ROLSTON II, Holmes. *"Evolutionary History and Divine Presence"*. Theology Today, October 1998.

RUSSELL, Robert John. *"Does the God Who Acts, Really Act"* - New Approaches to Divine Action in Light of Science. Theology Today - April 1997.

SKRESLET, Stan. *"Emerging Trends in a Shifting Global Context - Mission in the New World Order."* Theology Today - July 1997.

STACKHOUSE, Max L. *"Public Theology and Ethical Judgment"* Theology Today, July 1997.

WELKER, Michael. *"God's Eternity, God's Temporality and Trinitarian Theology."* Theology Today, October 1998.

KELEHER, Serge. *"A Report on Balamand"* and *"Orthodox Members of the United States Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United State"*: Eastern Churches Journal - Volume 3, No. 3 - Autumn 1996.

KELEHER, Serge. *"From the Editor"*: Eastern Churches Journal - Volume 4, No. 1 - Spring 1997.

KELEHER, Serge. *"The Catholic - Orthodox Theological Dialogue"* - *"The Balamand Statement"* & *"Comments on Balamand"*- Eastern Churches Journal - Volume 1, No. 1 - Winter 1993/94.

ROBERTSON, Robert G. CSP *"Catholic Reactions to the Balamand Document"* - Eastern Churches Journal - Volume 4, No. 1 - Spring 1997.

SOUROZH

(A Journal of Orthodox Life and Thought)

Metropolitan John of Peragamon, - *"Preserving God's Creation"* (Part 1) - March 1990, #39; (Part 2) - May, 1990, #40; (Part 3) - August, 1990, #41.

CLÉMENT, Oliver, *"The Po, the Council and the Emperor during the Period of the Seven Councils"* - November 1990, #2.

BARRIGER, Father Lawrence - *"The Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Church"* - November 1990, #42.

BRECK, Father John - *"Bioethical Dilemmas and Orthodoxy"* - February, 1991, #43.

EKONOMTSEV, Father Ihor - *Hesychasm and Renaissance* (Part 1) - May 1992, #48; (Part 2) - August 1992, #49.

FOREST, Jim - *"The Uniate Question: Three Official Statement"* - February 1991, #43;

--, *"Further Statements from the Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches"* - February 1991, #43.

MOUZELIS, Professor Nicos, *"Religion, Science and the Environments - A Synthetic View"*- November 1990, #70.

PAPADEMETRIOU, Father George, *"Reflecting on the Ecumenical Movement"* - Nov. 1992, #70.

SHERRARD, Philip - *"Confronting the Ecological Challenge"* - August 1990, #41.

YANNARAS, Christos - *"Towards a New Ecumenism"* - November 1992, #70.

PERSONAL INTERVIEWS

Archbishop Pierre l'Hulier, (Ph.D.), Archbishop of N.Y. & N. J., Orthodox Church in America.

Monseignor Anthony Mancini, Vicar, Montreal Roman Catholic Archdiocese.

Archpriest George Shalhoub, (D. Min), Pastoral Studies, Livonia, Michigan.

Mr. Elias Abou Chahine, Business, Amiou, Lebanon (Montreal, Que.

Dr. Issa Boulatta , (Ph.D.), Professor of Arabic Literature and Language, Institute of Islamic Studies.

Jebran Chamieh, author: Islam, Montreal, Quebec.

Dr. Faouzi El Rassie, (Ph.D.), University of Quebec.

Dr. Bassem Khalifah, (Ph.D.) The Rise and Fall of Christian Lebanon, Concordia University.

Abdel Messih, Lawyer, Montreal, (Damascus, Syria).

Michel Naggar, Alexandria, Egypt - Lay Theologian, Montreal, Quebec.

Jacques Sarraf, Businessman, Beirut, Lebanon.

Dr. Nicholas Shaheen, M.D. F.R.C.S. F.A.C.S., Damascus, Syria.

أنطاكيّة الأيقونة

أ. الياس الزيّات
جامعة دمشق

تمهيد:

ظهرت الدراسات الأولى حول أيقونة بلادنا على يد القائمين على الأمور العلمية والإداريّة في متحف سرسق في بيروت سنة ١٩٦٩، وقد برز اسمان من بين العلميين: الأستاذ فرجيل كانديا والباحثة الآنسة سيلفيا عجميان ممن أسّسوا لدراسة الأيقونة المعنيّة، وشهدنا للمذكورَين متابعة معمّقة في حقل هذه الدراسة. ولقد ارتأى أولئك الأفاضل تسميةً لأيقونة بلادنا مردّها إلى الطائفة التي انتمى إليها المصوِّرون وكنائسهم فأطلقوا عليها "الأيقونة الملكيّة"[1]، ولاقت تلك التسمية آنئذٍ تحبيذًا من بعض الأوساط العلمية واعتراضًا من البعض الآخر[2].

وفي السنة ١٩٨٧ أقمنا في دمشق التظاهرة الثانية لأيقونة بلادنا، في مكتبة الأسد الوطنية[3]. وكان قوام تلك التظاهرة معرضاً لأيقونات منتقاة، وندوة علمية دولية شارك فيها مجموعة من العلماء الأفاضل. وارتأت آنذاك اللجنة التحضيرية لتلك التظاهرة[4] الموافقة على مبادرة المرحوم الأستاذ جبرائيل سعادة في تسمية الأيقونة المعنيّة "الأيقونة السوريّة"، وذلك انطلاقًا من المنطقة الجغرافية التي ترعرع فيها حضاريّاً فنّ هذه الأيقونة ومن ثَمَّ نهضة هذا الفن المُلفتة على يد يوسف المصوِّر الحلبي في النصف الثاني من القرن السابع عشر في الحقبة العثمانية. وقد لاقت تلك التسمية منذ الحين نقاشًا في الأوساط العلمية بين متوافق معها أو غير متوافق.

وفي خريف سنة ١٩٩٦ أُطلق على معرض الأيقونات المرممّة في باريس اسم

"أيقونات لبنان"[٥]، وهي أيقونات جمِعت من أديار وكنائس أرثوذكسية في لبنان (مطرانية جبل لبنان).

ونعثر في أدبيّات النقد الفني في الأردنّ أو التأريخ لفسيفساء مأدبا على تسمية "الفنّ المسيحي في الأردنّ". وفي المجال تظهر مشكلة عائدية أيقونات "مدرسة القدس" في حلّتها المتأخِّرة في القرن التاسع عشر، وما كان لهذه الأيقونة من شعبية في كلّ بلاد الشام حيث تنقّل مصوِّرو تلك المدرسة تلبية لطلبات تزيين الكنائس.

واليوم تُجمع الأطراف المتابعة لعلم الأيقونة ولاهوتها في هذه البلاد على اصطلاح تسمية توافُق: "الأيقونة الأنطاكيّة"، ويبقى النقاش قائمًا في هذا المجال لبحث القدرة الشمولية لهذه التسمية.

أقف عند التسمية التوافقية "الأيقونة الأنطاكيّة"، وأعتبرها تحقّق أساساً لشركة في الحديث ودلالة تحمل قابلية الاستعمال في بحث الموضوع. وسأحاول، في بحثي هذا، أن استقرىء تاريخ فنّ "الأيقونة الأنطاكيّة" لأستكشف ما هو أنطاكي فيه بدلالة الشكل والتعبير أي طريقة الإبداع الفنّي والسمة الخاصّة لهذا الإبداع.

أبدأ بالتنويه بما يلي:

– إن الخلاف العقائدي الذي حصل، بأشكاله المختلفة، في تاريخ الكنيسة الأنطاكية بين النزعات المتغايرة وفي أوجه التفسيرات الكلامية[٦]، كان، حسب اطّلاعي، على مستوى التأمّل الفكري والحوار الكلامي، و لم يَطُل الصورةَ التي بقيت في مجالها البصري حيث يمثّل العامل الذاتي دوراً في التأويل وفي مناجاة الشكل المصوَّر بصمت التأمل وتمتمة صلاة مبتكرة وأدعية أو بتلاوة نصّ طقسي؛ لذا فالشكل المصوَّر هذا لا يكون صورة مباشرة لشيء مرئيّ بل عليه أن يحمل صفة تأنُس إلهيّ أو تألُّه بشري، فالشكل، والحال هذه، يفترض أن يكون من صنع يدٍ بشرية تعوَّدت الصلاةَ حتى الرؤيا والكشف عن الملامح التي تحوّلت بالعفّة والتنزّه.

وفي حرب الأيقونات أدّى النزاع إلى تحريم فعل التصوير، وتوصّل المدافعون عن

الصورة، من ثمّة، ونتيجة لانحسار المحنة، إلى وضع توجيهات تُبعد المصوِّر عن تمثيل الشبه الظاهر للقدّيس والاستعاضة بالرمز والشكل المكيّف، مما يساعد على التواصل مع القدّيس بشخصه النسكي[٧].

– أخذ النقد الفنّي المعاصر، وأعني بذلك منذ ما بعد الانطباعية، ينصبّ على تقييم الأسلوب في مدى الابتكار وتجربة المرحلة، فصار لكلّ حقبة تاريخية مفهومها الجمالي، مما يغنيها عن المقاربة مع حقبة متقدِّمة عليها، فلا نقول إن فنون بلادنا، في الألف الثاني قبل الميلاد مثلاً، هي بدائية بمعنى أنها مقصِّرة عن أداء الملامح التي نعتبرها اليوم جميلة، إذ أن جمال تلك الأعمال كامن في الابتكار بالتأويل الشكلي خدمة للأداء التعبيري المرجوّ . ومثل ذلك ينطبق على فهم الفنون الأفريقية أو فنون المكسيك القديمة وغيرها. ومن هنا فالشبه المطابق للصورة المرئية الذي كرسّه عصر النهضة الأوروبي، لم يعد قياساً للإبداع. ومن هنا أيضاً تَمَّ اكتشاف جمالية الفنون القديمة كلِّها ومنها فنون بلادنا حيث كان تحوير الفنان للشكل الخارجي، كما ذكرنا، يهدف إلى التعبير عن مضمون ذاتيّ.[٨]

واحتلّ الوجه مكان الصدارة في فنون بلادنا القديمة (وأخصّ هنا الفنّ الرافدي من الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، والفنّ الفينيقي من الألف الثاني قبل الميلاد، والفنّ التدمري من القرنين الثاني والثالث الميلاديين (انظر الصور رقم٣،٢،١)، فالوجه هنا قبلة التوجُّه، ومثار السؤال فيه هو العينان ومنهما العبور إلى المعنى الذي يجسدّه الوجه، وتأتي القامة من ثمة متلائمة مع الوجه في حركتها وأدائها التعبيري وهي مثله مكيّفة برؤيا الابتكار ودلالته الباطنة.

فإذا ما صح قاسم مشترك لفنون الشرق القديمة، من مصر إلى بلاد الشام والرافدين، ومن فارس إلى شواطئ المتوسط، ألا وهو ظاهرة اهتمام مبدعي تلك الفنون بالوجه، نكون نحن وارثين لحضارة الوجه، وهي بمعنى آخر حضارة السرّ ودلالاته.

ج– إن البناء الشكلي للأيقونة المسيحية يخضع في الأساس لذاك المعيار الجمالي

الذي وسم فنون الشرق عامّةً وفنون مجال الكرسي الأنطاكي بشكل خاصّ أي: سوريا ولبنان وفلسطين وكيليكيا والعربية وحتى بلاد الكرج وأرمينية والحبشة.

عنصر البناء الشكلي في الأيقونة الأنطاكية ودلالاته

هنا تجدر الملاحظة التالية: إذا كنا نتحدّث عن البناء الشكلي للأيقونة (ونعني به صناعة الأيقونة من حيث التأليف والتقنية Construction, Composition et technique بفهمٍ جماليّ ذاتيّ المنحى، فحَسْبُ الأمثلةِ الفنية من الفترات التاريخية التي ذكرناها أو التي سنأتي على ذكرها، أن تكون وسيلة إيضاح للفكرة وباعثاً على اكتشاف هويّة نستخلصها بالاستقراء والتجريد لتكون، من حيث المبدأ، نهجاً لابتكار في أسلوب كتابة الأيقونة الأنطاكية المعاصرة، ابتكارٍ متحرّرٍ من الاتّباع والتقليد، دون أن يجعلنا ذلك نحيد عن المضمون اللاهوتي الذي، بدوره، يتجلّى بامتياز كلّما مال الشكل إلى اللمح والاستخلاص خشنين كان هذان العنصران أم مُؤَدَّيَيْن بلطفٍ شاعريّ.

وعليه، فمن المجدي أن أوضح العنصر الذي توفّر في فنوننا القديمة والذي أمعِنُ في التركيز عليه في بحثي هذا لاعتقادي أنّه العنصر المؤهّل الذي يساعد على أداءٍ أيقونوغرافيّ تأمليّ مترفّع عن طغيان الصورة المباشرة.

هذا العنصر أضع له شبه معادلة مؤلّفة من شقّين:

١– إختزال خطوط الشكل العامّ والمبالغة في مفردات الوجه واليدين.

٢– التسطيح: ويعني الرسم التلقائي أو المبسّط حتى الهندسة، والتلوين الصريح دون ظلال.

وإذا كان العمل نحتياً فيكون ثنائيَّ البعد Sculpture à deux dimensions أي يُرى من زاوية واحدة.

وإذا ما استخدم المنظور المعكوس Perspective renversée فلكي يساعد على التسطيح.

يقول المطران جورج خضر: "صناعياً، كالكنيسة، الأيقونة مبنيّة من حيث إن الخطوط الهندسية بُنْيتها وتتحكّم بها لكون هذه اللوحة تجريديةً بمقدار، مترفّعة عن طغيان الجسد وشهويته لتصبح مسطّحاً له كما سيكون في متجلّيات الكون الآتي.

إنه جسد هندسي لأنه عقلي أو نطقي يشرف عليه الـ"نوس" الأفلاطوني ثم الـ "لوغوس" اليوحنائي. هندسة الأيقونة هي الأسلوب الفنّي الذي يقول النسك"[٩].

إن عنصر البناء الشكلي بإشاراته ودلالاته إذا ما عمّدناه بلاهوت الأيقونة[١٠] نجده مساراً طيّعاً يقبل أن يُدلي بدلوه فيه كل كاتب للأيقونة (نقول كتب الأيقونة أي صوّرها). ولا غرابة في أن نجد الفنّ المسيحي المبكّر في بلادنا يعتمد هذا العنصر للتعبير به عن ذاته، ومثالنا هو الرسومات الجدارية التي وجدت في صالة المعمودية في البيت المسيحي في دورا أوربّس من القرن الثالث الميلادي[١١] (انظر الصورة رقم٤).

وهنا تجدر الملاحظة التالية: إن الطريقة التي صُنع بها الفنّ المسيحي الأوّل، الذي وجدنا نموذجه في دورا أوربّس، لم تقتصر عليه بل كانت طريقة متبعة في جداريات معابد تابعة لمذاهب أخرى سادت في تلك الحقبة إلى جانب المسيحية في دورا أوربّس ومنها الكنيس (انظر الصورة رقم٥) ومعبد ميترا والمعبد التدمري. أي إن الفنّ المسيحي في تلك الحقبة قد لجأ، وبكلّ بساطة، إلى الأسلوب الفنّي السائد آنذاك في المنطقة، الأمر الذي نراه يتكرر فيما بعد في حقبة أخرى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، فنجد رسوماً في مخطوطات مسيحية سريانية من تلك الفترة (مثال الصورة رقم١٨) تتماشى في أسلوبها الفنيّ مع أسلوب المخطوطات العربية الأدبية أو العلمية المعاصرة لها، وهو ما سُمّي بأسلوب مدرسة بغداد أو مدرسة الموصل، وحيث نجد أن كلاً من فنّي هذه المخطوطات، وأعني السريانية المسيحية والعربية العلمانية (كرسوم الواسطي مثلاً)، قد صُنع بحسّ شرقي متلائم مع العنصر الفنيّ الذي تحدّثنا عنه فيما سبق. إنّ ما سُمّي بأسلوب مدرسة بغداد أو الموصل قد انتشر في تلك الفترة في كل من العراق وبلاد الشام ومصر (من مخطوطات تلك الفترة انجيل عربي مصوّر في المتحف القبطي

في القاهرة، ومخطوط عربي "قصّة برلام ويواصان" في مكتبة دير سيّدة البلمند). صورة رقم ١٩).

وعلى ضوء الملاحظة السابقة نعود إلى الفنّ المسيحي في القرن السادس الميلادي في بلادنا لنجد رسوماً في مخطوطات مصنوعة أساساً بحسّ مشبع بالعنصر الشرقي رغم المظهر اليوناني– الروماني الخاطف لفنّ تلك المخطوطات، ومثالنا على ذلك "إنجيل رابولا" (الصورتان رقم ٨،٩) وإنجيل "روسانو".

وأكثر من ذلك، نجد من فن تلك الحقبة (من القرون ٥–٧م، وهي الحقبة السابقة لحرب الأيقونات) مجموعة أيقونات نادرة في دير طور سيناء نذكر منها أيقونتين: الأولى تمثّل القدّيسين سرجيوس وباخوس (الصورة رقم١٠) والثانية تمثّل الفتية الثلاثة في الأتون (الصورة رقم١١) وفي كلتيهما يبدو أثر الفن التدمري واضحاً في الوجوه والأيدي والثياب[١٢]، مما يوحي بأن الأيقونتين قد صنعتا في سوريا[١٣].

وإذا ما قيل إن في أيقونات سيناء شبهاً بصور الفيّوم المصرية فذلك مردُّه إلى أنّ حضارات كل من مصر وسورية والرافدين كانت في حقبات التاريخ المختلفة في وصال، وهذا الوصال ظهر جليًا في الحقبة اليونانية الرومانية ثم البيزنطية[١٤].

أمّا فيما يخص فن الفسيفساء[١٥] في تلك الحقبة (القرن ٥–٦ م)، في أرضيات الكنائس الواقعة في المحيط الأنطاكي، فنجد في هذا الفن اتجاهين: الأول كلاسيكي مصنوع بأسلوب يوناني–روماني، وهو أسلوب مدرسة أنطاكية في الفسيفساء، ونجد نماذجه في أنطاكية وصور وتدمر وشهبا وأفاميا وحوّارته، والثاني مصنوع بأسلوب مبسّط شرقي، ونجد نماذجه في مأدبا وحوران والشمال السوري.

الجداريات من القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر

تتغيّر المعادلة في الفنّ المسيحي الجداري في بلادنا في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، فنجد نماذج من الفرسك تعود إلى تلك الحقبة في أديار وكنائس

سوريّة ولبنانية[١٦] بعضها مصنوع بحسّ شرقي واضح والبعض الآخر بيزنطيٌّ أو يكاد. ففي الأول تظهر التلقائية في الرسم والتسطيح اللوني (دير مار موسى الحبشي في سوريا، (الصورة رقم ١٣،١٤،١٥) والثاني يُظهر التنميط البيزنطي (كنسية بحيدات وإدّه البترون في لبنان، (الصورة رقم ١٦) وتغلب في النوعين المعلميّة الفائقة.

ومردّ هذا التنوّع في تلك الحقبة هو أنه كان يصار إلى دعوة معلّمين بيزنطيين وروميين لتزيين كنائس في المنطقة، كما كان يقوم معلمون محلّيّون بممارسة أسلوبهم المتوارث في كنائس أخرى، وذلك تبعاً للأحكام المتقلبة في تلك الآونة والتي كانت السيطرة على المناطق فيها سجالاً بين المسلمين والصليبيّين.

إنّ ما حصل كان عاملاً على تنوُّع التطلّع الفني لدى مسيحيّي البلاد.

النهضة الحديثة لفنّ الأيقونة الأنطاكية

ونقصد هنا ظهور الأيقونة في النصف الثاني من القرن السابع عشر في حلب على يد يوسف المصوِّر الحلبي، وكان ذلك في الحقبة العثمانية من تاريخ بلادنا.

لقد أثيرت تساؤلات حول هذه النهضة الأيقونية التي فاجأت بمعنىً ما الباحثين المعاصرين، فأجمع بعض منهم على ربطها بالنهضة الثقافية والعمرانية في حلب في القرن السابع عشر، وكان من روّاد تلك النهضة مطران حلب ملاتيوس كرمة (الذي أصبح بعد ذلك البطريرك الأنطاكي أفتيموس الثاني) ومن بعده مطران حلب ملاتيوس الزعيم (الذي أصبح بعد ذلك البطريرك الأنطاكي مكاريوس الثالث واشتهر بسفرتيه إلى البلاد الأرثوذكسية برفقة ابنه الشماس بولس). كما عمد بعض الباحثين إلى ربط نهضة الأيقونة بالراهب ملاتيوس الصاقزي وكان تلميذاً لملاتيوس كرمة عندما كان هذا الأخير في دير مار سابا قبل أن يصبح مطراناً. وكان الصاقزي مصوِّراً للأيقونات، ثم استدعاه معلّمه إلى حلب ورافقه من ثمة إلى دمشق (في دمشق تولّى الصاقزي

البطريركية بعد كرمة باسم افتيموس الثالث)، فتعلّم على يد هذا الأخير بعض الشبان ومن بينهم يوسف المصوِّر. وذهب البعض إلى أن زيارة البطريرك مكاريوس الزعيم إلى بلاد الفلاخ وروسيا وما شاهده من أيقونات هناك دَعَواه إلى المبادرة لتنشيط المصوِّرين هنا وصديقه يوسف المصوِّر بخاصة[١٧].

وكان يوسف المصوِّر (يوسف بن الحاج أنطونيوس بن رعد، سيم كاهناً في حلب) عارفاً باللغتين العربية والرومية (له آثار مترجمة من الرومي) كما كان خطاطاً مجوِّداً ومصوِّراً للأيقونة. وأما أيقوناته المعروفة اليوم فهي مكتملة الفن وناضجة الأسلوب، ويتميز الوجه فيها بنظرة معبّرة عن عمق تَقَويّ. وعليه فمردّ ثقافة يوسف العلمية والفنية لا ينحصر فقط بالأسباب التي بيّنها الباحثون حتى الآن وذكرناها فيما سبق. ورغم أن فن يوسف يندرج تحت عنوان: "الأيقونة ما بعد البيزنطية" Icône poste-byzantine فإنّه يحلو لي أن أفترض أن يوسف المصوِّر الحلبي قد سعى إلى تجديد تراث شرقي في الأيقونة والخطّ العربي وتزويق المخطوطات، وقد اضطلع بتلك المسؤولية لدى معرفته واطّلاعه، في مدى منطقتنا الجغرافية، على آثار فنية كانت متداولة[١٨]. (انظر الصور رقم ٢٢،٢٣، ٢١).

وأمّا نعمة الله بن يوسف المصوِّر (أواخر القرن السابع عشر حتى أواسط القرن الثامن عشر) فقد ورث معارف أبيه، ثمّ انتقل إلى ابتكار في خطوط رسم الأيقونة تسامى فيه كشاعر أو موسيقيّ (الصور رقم ٢٤، ٢٥، ٢٦). وبالرغم مما يبدو من تأثر نعمة الله بالفن اليوناني الكريتي، بدليل تركيبات فنية استعارها من هذا الفن في أيقوناته، إلاّ أنه كان مبتكراً محظوظاً بحسّ شرقي ورؤية أليفة للوجوه والعمارة، فتراه تارةً شبه بيزنطي وتارةً يؤوّل الوجه بواقعية لطيفة. وأمّا ابنه حنانيا وحفيده جرجس (القرن الثامن عشر) فكانا أقل موهبة من نعمة الله، فاكتفيا بالنقل والتقليد عن الفن الكريتي بميل نحو الواقعية الأوروبية.

ثم إنّ المسيرة لم تتوقّف عند الحلبيين في القرن الثامن عشر، بل واكبهم عدد من

المصوِّرين الشعبيين، واستمرّوا من بعدهم إلى القرن التاسع عشر، وقد نسخ هؤلاء المصوِّرون الشعبيون عن أيقونات من النمط "ما بعد البيزنطي" كانت موجودة في أديار وكنائس سوريا ولبنان، إلاّ أنك تقرأ في أيقوناتهم تأويلاً للأصل المنقول عنه بلهجة تستعيد الحسّ الشرقيّ، وكأنّ الموروث عاد حياً في نبضهم وعروقهم (انظر الصورة رقم ٢٧) في الوقت الذي كان فيه المصوِّرون في فلسطين (مدرسة القدس) قد اتّبعوا نهجاً في الأيقونة وألّفوا فيه بين الموروث الشرقي والمطبوعات الغربية الوافدة آنذاك إلى المنطقة.

وأمّا بعد...

أحاول أن أبيّن هنا حال التصوير الأيقوني (الأيقونة الأنطاكية المعاصرة) في الوقت الراهن (القرن العشرين) وذلك حسب اطّلاعي في هذا المجال في كل من سوريا ولبنان حيث نشهد اليوم نهضة معاصرة لفن الأيقونة على يد فنانين من رهبان وراهبات وعلمانيين انطاكيين وأجانب.

ولن أتصدّى هنا للتفصيل في أسماء هؤلاء المصوِّرين، فهم معروفون لدى رجال الكنيسة، ويتبادر الناس إلى اقتناء أعمالهم أو إهدائها إلى الكنائس. إنّما يجدر أن أنوِّه بما يلي:

أصبح لدينا نوعان من الأعمال: أيقونات متنقِّلة وجداريّات. ففي الأيقونة المتنقلة نلاحظ أن الأمثلة التي ينسخ عنها اليوم مصوِّرونا هي على الغالب يونانية (بيزنطيّة حديثة) أو روسيّة؛ وهناك محاولة في جامعة الكسليك للاستلهام من الفن السرياني القديم. هذا في الوقت الذي يقلّ فيه عدد المستسيغين للأيقونة الواقعية (الفن الأوروبي) التي انتشرت في مدى كنائس العالم الأرثوذكسي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

وإنّني لأعتقد أن الأيقونة اليونانية الكريتية (وهي من الأمثلة المنتقاة للنسخ عنها من قبل المصوِّرين المعاصرين عندنا) قد تسرب إليها الفن الأوروبي (الإيطالي بخاصة)

منذ القرن السابع عشر[١٩]؛ وأعني بذلك ان القدّيسين المصوَّرين معالَجون بطريقة الظل والنور والبعد الثالث، مما يقرِّبهم من الشبه الإنساني المباشر. وقد يصادف ذلك تجاوباً مع رغبة لدى أناس استساغوا مفهوماً جمالياً حسّيّاً إلى درجة إخالهم فيها يعتبرون الأيقونة زينة ليتورجيّة، متناسين علاقتها بالنصّ الليتورجي الذي عليها أن تشاركه الوظيفة التأمُّلية.

لقد ناقش العلاّمة الكبير المرحوم أندريه غرابار هذا الموضوع[٢٠] . نقتطف هنا مقاطع من دراسته:

"والسؤال المطروح بالفعل هو معرفة ما إذا كانت الأيقونات المتأخِّرة والمتأخِّرة جداً بنفوذ الفن الغربي الواقعي، تؤدّي، بعدُ، وبالمقدار نفسه، ما كانت العقيدة تنتظره منها.

وجواب الكثيرين على ما أظنّ هو النفي، أو على الأقل هو جواب الكثيرين من الذين يعرفون جيّداً أيقونات القرون الوسطى اليونانية والروسية...

أمّا بالنسبة إليّ فلست من هذا الرأي، ولكل مرحلة من مراحل الحضارة الفن الذي يلائمها، ويحدث ذلك بطرق مختلفة تبدو ملائمة أحسن ملاءمة لجيل معيَّن يتجاوب والقضايا نفسها.

ونعلم جيّداً، الآن، بأن أسلوب الفن التصويري في أواخر العصور القديمة، الأسلوب الذي حوفظ عليه بالخطوط الكبرى حتى ذروة القرون الوسطى، والذي استعمله المصوِّرون في الأيقونات البيزنطية، لم يكن قد اكتشف ليعبِّر عن الألوهة والقدسية... بل كان هذا الأسلوب في حينه عاديَّ الاستعمال، وكان مصوِّرو الأيقونات قد استعملوه في أوساطهم كشكلٍ عاديّ للتعبير، وهو يطابق في نظرنا أفضلَ مطابقة روحَ الأيقونة الديني، لأن أشكال الفن الحديث المصوّر تقلّد بنجاح زائد المادّة، وهي تبدو لنا لهذا السبب أقل إمكانية لتمثيل ما هو غير عقلي من الإلهي أو المقدّس... غير أنه بالنسبة إلى مسيحيي القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الذين

كانوا يهتمّون بأيقونات ذات أسلوب مادّي أكثر من أسلوب أسلافهم، فإن الأسلوب الحديث كان أسلوب عصرهم بحيث لا يمكن نفيه بحجّة أنه يقلّد الكائنات والأشياء المادية بأوفر من النجاح...

والحلّ الآخر هو حلّ فنٍّ يكون بكلّيّتِه على مستوى الأساليب المعاصرة للتعبير، ولكنه يحسّن وضع هذه الأساليب في خدمة المواضيع الدينية..." (انتهى الاستشهاد).

وإذا ما بقي النقاش حول الموضوع قائماً اليوم، فيجب ألاّ يحكمه الاستذواق الشخصي بل أن يُبنى على أساس علمي لاهوتي يرافقه احتكامٌ إلى تاريخ الفن في العالم شمولاً، واستقراءُ قممِ الإبداع في هذا التاريخ زمانياً ومكانياً.

إلا أنني ممّن يميلون إلى التشدد في مناصرة الأداء الذي اعتمده الأسلوب الشرقي لاعتقادي بصلاحيته الفاضلة التي تؤدّي إلى مساعدة المتأمّل في الولوج إلى عالم الذات والسر. ولأننا ننتمي إلى المجال الأنطاكي وفنونه التي تأكدت في مدى وجودنا على هذه البقعة من الأرض. ولأن فنون الشرق القديمة هي من الأسس المهمة التي نهل منها الفنّ العالمي المعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ولايزال.

وأمّا بالنسبة إلى الجداريات المعاصرة التي تنتشر هنا وثمّة في كنائسنا، فمنها من أنشأه مصوِّرون أنطاكيون، ومنها ما دُعي لإنشائه مصوِّرون من رومان وروس أو بلغار. ويختلف أولئك المصوِّرون جميعاً في مدى القرب من التراث الأرثوذكسي بأشكاله المختلفة، ولا أرى حال الجداريات المعاصرة إلاّ قابلاً للنقاش كما هو حال الأيقونة.

الخلاصة:

جهدت، في بحثي هذا، في أن أعرض حال الأيقونة الأنطاكيّة من الجذور إلى المعاصرة، وأن أبيّن "أنطاكيّة" الجذر الفني أو فلنقل الخصوصيّة الأنطاكيّة معتبراً تلك

الخصوصيةَ الأساسَ الذي يقبل الاشتغال عليه بحثاً عن شكل ومضمون يشكّلان حدوداً كبرى لتفرّد إبداعي محلّي يقبل التجويد الشخصي. صحيح أن فن الأيقونة بمفهومها الكنسي يعتمد على التقليد والنسخ عن أنماط قررت الممارسة الليتورجيّة صلاحيتها، و لم يعد ذلك حصراً في عالمنا المعاصر على المحيط الأرثوذكسي بل تخطاه إلى المحيط المسيحي الأشمل، ولكن مغامرة البحث في المجال تبدو لي اليوم ملحّة خاصّة ونحن على مشارف الألف الثالث.

وفي هذا دعوة متواضعة للمهتمين من أهل الفكر والفنّ في مراكز البحث في جامعة البلمند وما يقترن بها، لإيلاء الموضوع الاهتمامَ الذي يستحقّ في أولويات البحوث الميدانية وجدولته في المهمّة الجامعية.

وليُسمح لي في الختام أن أقترح مسائل للبحث:

- كيف نؤهِّل مصوِّر الأيقونة حتى ينسخ بوعي وحتى يبتكر.
- ما هي التدريبات العملية اللازمة لذلك.
- ما هي التدريبات الروحية المرافقة.
- ما هي العلوم الأساسية المساعدة.
- الإبداع والتفرّد والحدود.
- من هي هيئة الحكم.

قلت وأنا أتأمل كلام بولس العظيم:

"يا إخوة، انظروا أن لا يسلبكم أحدٌ بالفلسفة والغرور الباطل حسب تقليد الناس على مقتضى أركان العالم لا على مقتضى المسيح" (كولوسي ٢–٨).

الهوامش

(١) *Icônes Melkites*, Exposition organisée par le Musée N. Sursock, 16 mai - 15 Juin 1969, Beyrouth 1969, (Catalogue de l'exposition)

(٢) كتب المطران جورج خضر، في حينه، مقالاً ناقش فيه التسمية الملكية للأيقونة (لم أعثر حاليًا على المقال).

(٣) **الأيقونة السورية**، معرض وندوة برعاية وزارة السياحة في الجمهورية العربية السورية، مكتبة الأسد الوطنية. (بدمشق ٢٠ – ٣٠ تشرين الأول ١٩٨٧ دليل مختصر للمعرض).

(٤) الدكتور المهندس نورس الدقر وزير السياحة رئيسًا والأستاذ برهان قصّاب حسن أمينًا للسر والدكتور صباح قباني والأستاذ جبرائيل سعادة وسيادة المطران نيوفيطس إدلبي وسيادة المطران جورج خضر وقدس الأب يوسف نصر الله والأستاذ الياس الزيّات (مشرف علمي وفني) والأستاذ طارق الشريف.

(٥) *Icônes du Liban* (Catalogue de l'exposition), Paris 1996

(٦) الدكتور أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**، الجزء الأول، منشورات النور، بيروت ١٩٥٨.

(٧) L. Ouspensky, *Théologie de l'Icône dans L'église orthodoxe*, chap. IX: Le sens et le contenu de l'icône-CERF 1982

(٨) W. Kandinskey: *Concerning the spiritual in art*, New York 1977

(٩) المطران جورج خضر: "الأيقونة فنّ طقوسي"، محاضرة في **ندوة الأيقونة السورية**، دمشق ١٩٨٧.

(١٠) راجع كتابات القديس يوحنا الدمشقي في الدفاع عن الأيقونة.

(١١) A. Grabar, *Les voies de la création en Iconographie Chrétienne*, p. 6, Flammarion 1979; *Martyrium*, vol. I, p. 20, Paris 1943-46

(١٢) تمازجت في فنّي النحت والتصوير في تدمر فنون الشرق القديمة المتوارثة بالفنون الوافدة وهي اليوناني–الروماني والبارثي، فتكوّن نتيجةً لذلك أسلوب فنّي واضح السمة في القرنين الثاني والثالث الميلاديين. ففي الوجوه نقرأ العيون الواسعة والأنف المستقيم تليه ابتسامة الفم، فكأن الوجه ينبيك بأفق آخر. أندريه مالرو نظر إلى الفن التدمري وقال: "إنني أرى بيزنطة قبل بيزنطة (راجع كتاب: A. Malraux: *Le Musée imaginaire*, pp. 180,184).

ونجد هذه السمة التدمرية مستمرة في ابداعات فن المنطقة حتى القرنين السادس والسابع الميلاديين في المجال الأنطاكي وحتى مصر.

(P. du Bourguet, *l'Art Copte*, pp. 29,59- Réunion des Musées Nationaux, Paris 1964)

(١٣) F. di Maffei, "L'icona dei sergio e Bacco del Museo di Kiev e la Siria"-Symposium *Icône de Syrie*, Damas 1987

(١٤) راجع كتاب المطران جورج خضر، **الأيقونة تاريخها وقداستها**، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.

(١٥) راجع كتاب J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelle 1977

(١٦) A. Badwi, "Les peintures murales iconographiques du Mont Liban" - Symposium *Late Antique Christian and Islamic Art in Syria*, Leiden University 1997

(١٧) S. Agémian, "Introduction à l'étude des Icônes Melkites", in *Icônes Melkites*, Musée Sursock, Beyrouth 1969

(١٨) E. Zayat, "Essor de la tradition iconographique chrétienne en Syrie (XVII-XIX[es])", Colloque *Les Chrétiens du monde arabe*, IMA, Paris 1996

(١٩) راجع: T. Chatzidakis, *L'art des Icônes en Crète et dans les îles après Byzance*, Charleroi 1982

(٢٠) راجع دراسة غرابار: "أيقونات الملكيين"، في **كتاب الأيقونات الملكية**، ص ١٩-٢٦، متحف سرسق ١٩٦٩.

نماذج
من الفنّ الشرقي

(١٥) راجع كتاب J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelle 1977

(١٦) A. Badwi, "Les peintures murales iconographiques du Mont Liban" - Symposium *Late Antique Christian and Islamic Art in Syria*, Leiden University 1997

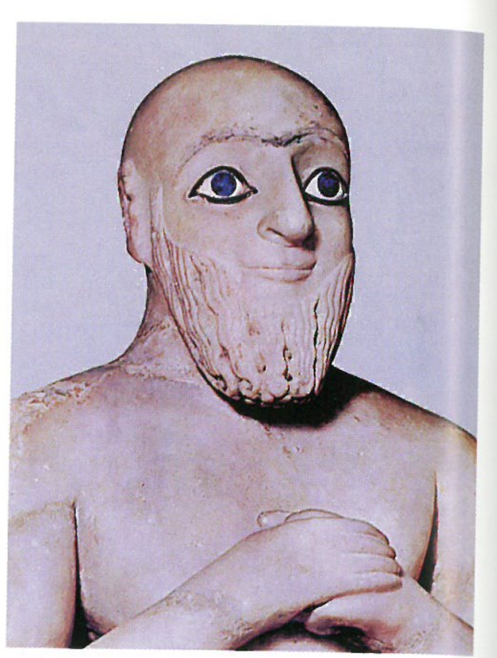
(١٧) S. Agémian, "Introduction à l'étude des Icônes Melkites", in *Icônes Melkites*, Musée Sursock, Beyrouth 1969

(١٨) E. Zayat, "Essor de la tradition iconographique chrétienne en Syrie (XVII-XIX^{es})", Colloque *Les Chrétiens du monde arabe*, IMA, Paris 1996

(١٩) راجع: T. Chatzidakis, *L'art des Icônes en Crète et dans les îles après Byzance*, Charleroi 1982

(٢٠) راجع دراسة غرابار: "أيقونات الملكيين"، في كتاب **الأيقونات الملكية**، ص ١٩–٢٦، متحف سرسق ١٩٦٩.

نماذج
من الفنّ الشرقي



١. فنّ رافديّ – تمثال متعبّد (تفصيل) – ماري، الألف الثالث ق.م.، (متحف اللوفر).



٢. فنّ فينيقيّ – تمثال معبود (تفصيل) – بيبلوس، القرن التاسع عشر ق.م.، (متحف بيروت).



٣. فنّ تدمريّ – الأخوان – تدمر، القرن الثاني الميلادي، (متحف تدمر).



٤. دورا أوروبُس – تصوير جداري من البيت المسيحي، الراعي الصالح وخرافه (في الزاوية يمين/أسفل: آدم وحوّاء)، السنة ٢٤٥م، (متحف جامعة ييل).



٥. دورا أوربُس – تصوير جداري من الكنيس، إيليّا النبي وابن الأرملة ٢٤٥م.، (متحف دمشق).



٦. سقراط والفلاسفة، القرن الخامس، (متحف آفاميا).



٧. آدم، القرن الخامس، (متحف آفاميا).



٨. إنجيل رابولا، (مخطوط سرياني من دير زغبة)، الصلب، القرن السادس ميلادي، (المكتبة اللورنتية – فلورنسا).



٩. إنجيل رابولا، الصعود.



١٠. سيناء – أيقونة القدّيسَين سرجيوس وباخوس، القرن السادس الميلادي، (متحف كييف).



١١. سيناء– أيقونة الفتية الثلاثة في الأتون، القرن السابع الميلادي، (دير القدّيسة كاترين، سيناء).



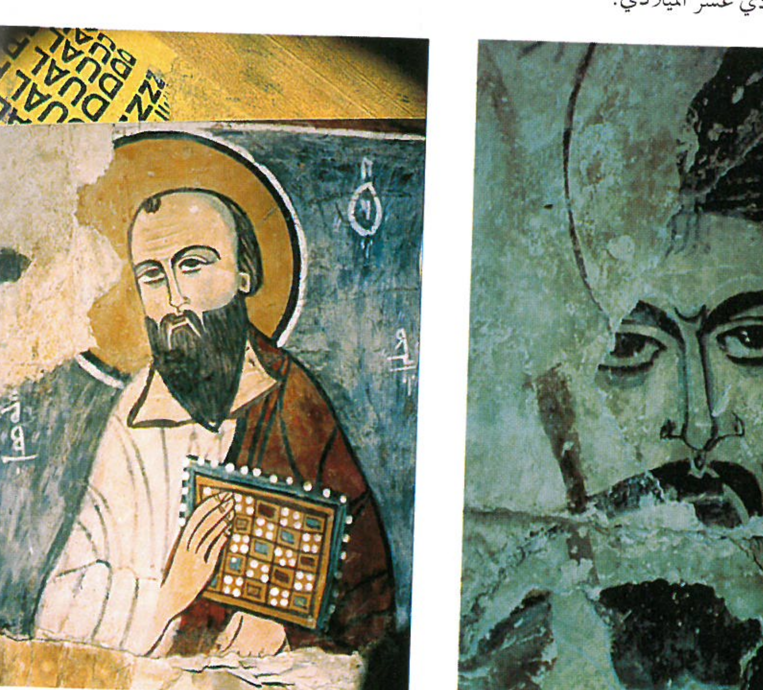
١٢. يوحنّا السابق، القرن الثاني عشر، (كنيسة القدّيسَين سركيس وباخوس في قارا).



١٣. ملاك (جزء من مشهد العماد)، تصوير جداري في كنيسة دير مار موسى الحبشي، القرن الحادي عشر الميلادي.



١٤. يسوع المسيح، تصوير جداري في كنيسة دير مار موسى الحبشي، القرن الحادي عشر الميلادي.



١٥. بولس الرسول، تصوير جداري في كنيسة دير مار موسى الحبشي، القرن الحادي عشر الميلادي.



١٦. القديس بولس (جزء من مشهد الرقاد)، تصوير جداري في كنيسة إدّه البترون، القرن الثاني عشر أو الثالث عشر الميلادي.



١٧. معموديّة السيّد، القرن الثالث عشر، (دير سيّدة كفتون البترون).



١٨. إنجيل سرياني، (مخطوط من دير مار متّى قرب الموصل)، القيامة، السنة ١٢٢٠ الميلاديّة، (الفاتيكان).



١٩. معمودية برلام، القرن الثالث عشر، (دير سيّدة البلمند).



٢٠. مجمع الرسل، القرن السابع عشر، (دير مار يوحنّا في الخنشارة، المتن).



٢١. يوسف المصوِّر الحلبي – أيقونة رئيس الملائكة ميخائيل، القرن السابع عشر، (مطرانيّة حلب للروم الكاثوليك).



٢٢. تنسب إلى يوسف المصوِّر الحلبي، أيقونة الضابط الكلّ، القرن السابع عشر، (كنيسة السيّدة الأرثوذكسية في مدينة دير عطيّة).



٢٣. تنسب إلى يوسف المصوِّر الحلبي، أيقونة العماد، القرن السابع عشر، (مطرانية حماة للروم الأرثوذكس).



٢٤. نعمة الله المصوِّر الحلبي، باب ملوكيّ، القرن الثامن عشر، (دير مار جرجس الحميراء).



٢٥. نعمة الله المصوِّر الحلبي، أيقونة رباعية، القرن الثامن عشر، (ملكية خاصة في إيطاليا).



٢٦. نعمة الله المصوِّر الحلبي، سمعان العمودي وسمعان الجبل العجيب، القرن الثامن عشر، (دير سيّدة البلمند).



٢٧. مصوِّر مجهول، أيقونة الصلب والعشاء السري، القرن الثامن عشر، (دير القدّيسَين سرجيوس وباخوس في معلولا).

الفنون الأنطاكيّة: تقاليد وتحوّلات

أ. محمود الزيباوي
باحث

الهلّينيّة المستشرقة

ينسب مؤرّخو الفنّ الكبار إلى الشرق الأوسط دوراً رئيساً في تكوين الجماليّة المسيحيّة. أمّا المحاولات الأولى لهذه الجماليّة فموجودة في إبداعات المرافئ – المدن في الصحراء (Ports-cités). إنّ الهلّينية المستشرقة تُعلن بواكير التأليف البيزنطي. الأقاليم التي ما زالت وثنيّة تزخرف على طريقتها التقاليد اليونانية–الرومانية. إلى جانب صفوف الأعمدة وتيجانها ومعها الرسوم الظلّية، ترتفع كوكبة من الوجوه المؤلّهة. (صورة رقم ٣) الجموديّة مسيطرة. الجسد، وهو أساس الفنّ الكلاسيكي، يتصلّب حتى يحتجب خلف الثنيات المتناسبة والأثواب المَحُوْكة بالمطرّزات النافرة. المناديل والشعور المجدولة توَطّر الوجوه التي تحتلّها العيون الواسعة، عيون النفس. دائرة قزحية العين تتكوّن حول الدائرة –النقطة التي للبؤبؤ، مثال العين الايقونية. الصورة تنزع نحو الوجه الأصلي، مقرّ حياة أبدية. والأشخاص متّجهون دوماً نحو المشاهد سواء أطلّوا بوجوههم، فقط، أو بصورٍ نصفيّة أو بملء قاماتهم. المأدبة الهلّينية جامدة وتتحوّل إلى صورة جماعيّة حيث الأشخاص في عزلتهم قائمون جنباً إلى جنبٍ. ولّما تمسحنت هذه الأحداس تعمّقت وتقدّست. وقد كانت لأنطاكية وأورشليم والإسكندرية مساهمة ناشطة في تكوين الجماليّة البيزنطية: الأقاليم تحذو حذو روما وتقدّم لمجموع الشرق المسيحيّ قواعد تقليدها الفني.

إنّ كنيسةً صغيرةً اكتُشفت في دورا–أوروبس (Doura-Europos) على الفرات،

وتمّ إعدادها خلال النصف الأوّل من القرن الثالث، تبقى النموذج الحيّ الوحيد لبيوت المعمودية السابقة للعهد القسطنطيني. وتقدّم هذه الكنيسة، برسومها الجدارية، مثالاً شبه وحيد للصّور النُصبيّة المخصّصة للعبادة. فوق جرن المعمودية، الراعي الصالح يحمل نعجته على كتفيه. (صورة رقم ٤) وعند قدميه، كما تحت الأرض التي يطأها، يبدو آدم وحوّاء بملء قامتيهما وقد تمثّلا بمقياسٍ مصغّر. إن اتّحاد هذين المشهدين في صورة واحدة يستدعي ضمناً المفهوم الذي تبسّط فيه الآباء، مفهوم افتداء المسيح الإنسانيةَ الساقطة. هذا ما يُعبِّر عنه إيريناوس أسقف ليون بقوله: "هذا الابن "الله معنا" ينزل إلى أسافل دركات الأرض ليجتذب إليه نعجته، أي خليقته التي أبدعها، ويصعد بعد ذلك إلى الأعالي ليردّ لأبيه الإنسان المستعاد"[١]. سجلاّن منضّدان على الجدران، الواحد فوق الآخر: في الأعلى مشاهد لعجائب المسيح تتوالى بتتابع. الأحداث تتسلسل في حيّز واحد. المسيح يرفع ذراعه باتّجاه المخلّع الممدّد على سريره، والذي ينهض للتوّ بعد شفائه حاملاً فراشه على كتفيه. إلى جانب هذا، يستقرّ مركب على المياه: المسيح، أمام أعين تلاميذه، يقف على الأمواج ويمدّ يده إلى بطرس لينتشله. السجلّ الأسفل يُمثّل حاملات الطيب مواجهة وبمظهر واحد، وقد انتظمن صفًّا واحدًا أمام تابوت تزيّنه نجمتان. إلى هذه التشكيلة الضخمة ينضاف مشهدان صغيران يمثّلان السامرية واقفة أمام البئر وداودَ قاهرَ جلعاد.

إنّ فنّ الرسم، رغم الارتباك الذي يبدو عليه وافتقاره إلى الكياسة، يتعلّق بالأسلوب اليوناني–الشرقي الكبير الذي لذلك العصر والذي تشهد له معابد المنطقة. إنّ معبداً للمِطْرة – وهو معبد مخصّص لآلهة بلميرا– ومعه معابد مخصّصة لِـ Atargatis وأرتيميس وزِفْس وأدونيس تشفّ عن جماليّة محلّية توفق بين التقليدين اليوناني والإيراني. وغيرَ منفصلٍ عن هذه الابداعات، يقوم كنيسٌ أُعدّ في بيت سكنيّ وهو يقدّم الشهادة الاستثنائية على وجود فنٍّ عباديّ يهوديّ تصويريّ: برنامج إيقونيّ واسع ينقل بالصور المرسومة مختارات من النصوص الكتابية. في هذا البرنامج يجد الأنبياء مقامهم:

إبراهيم يستعدّ للتضحية بإسحق، داود يَرْقى الحيوانات على منوال أورفيوس (orphée)، يعقوب يبارك أبناءه وأبناء يوسف، موسى واقفاً أمام العلّيقة المحترقة ثم مرتقياً الجبل ليستلم ألواح الشريعة. المشاهد الكتابية تكثر على سجلاّت مجزّأة وتستحضر حقبات نبويّة لإيليا (صورة رقم ٥)، حزقيال، موسى وسليمان. الوجوه مرسومة مواجهة. الجمود يغلب على الحركة. حوادث الكتاب المقدّس ليست أبداً أحداثاً تاريخية بسيطة لكنّها العلامات لتاريخ ما ورائيّ حيّ أبداً. المدى المنظور هو عكس المشهد.ما يجري ينفتح على المُشاهِد ويستقبله في رحابه. الرسوم الجدارية لدورا (Doura)، وثنيةً كانت أم يهودية أم مسيحيّة، تشهد لولادة فنّ توحيديّ انتقائيّ ازدهر في ظلّ الفنّ القديم المتأخِّر.

أرضيّات وظهورات

يُدشّن عهد قسطنطين عصراً جديداً. الكنيسة تحظى باعتراف الدولة بها في القرن الرابع. الوثنية المهدّدة تسجّل انتفاضتها الأخيرة في عهد يوليانُس الجاحد. يجيء ثيودوسيوس فيحمل الكنيسة إلى السلطة. بعد منشور "ميلان" بثمانين سنة، يُنادى بالمسيحيّة ديناً للدولة. السلطة، وقد أضحت مسيحيّة، تثبت بالقوة إيمانها الجديد. في القرن الرابع، يبلغ التعايش الحاصل بين المذاهب المتعدّدة كماله. في "أفاميا" تشكيلتان من الفسيفساء منضدّتان بعضهما فوق بعض وتعبّران، بسطوع، الواحدة عن مقاومة الوثنية الأفلاطونية الجديدة في ظلّ يوليانُس الفيلسوف، والأخرى عن انسحاق هذه الوثنية في القرن الخامس على يد السلطة المسيحيّة. تجمع التشكيلة الأولى ستّة حكماء حول رسم مركزيّ لسقراط. مأدبة الحكماء تبدو للحال وكأنّها نقل مباشر لمآدب المسيحيّين المرسومة على جدران الديماميس كما وعلى النواويس المنحوتة (صورة رقم ٦). بحسب تحليل ج. بلطي (J. Balty): "ليس سقراط هنا مجرّد صورة للفيلسوف

اليوناني الأكثر إكرامًا، الحكيم بين الحكماء. إنه، بالأحرى، المنافس الحقيقي للمسيح وبديله، وهو، في الفن الإيقوني، يستعيد المكانة التي انتزعها منه المسيح. تشهد لذلك إيماءة المعلّم التي يبدو عليها، وليست هي له أصلاً: ليس سقراط هنا غير المسيح "المتوثِّن من جديد". وإذا كانوا قد اهتموا بالإشارة إليه بتدوينهم اسمه، مع أنّه كان غنيًا عن التعريف، فلأنّه كان من الموافق، في هذه الحقبة حيث الصورة شائعة الاستعمال للدلالة على شخص المسيح، لفتُ النظر تحديدًا إلى أنّ المقصود هذه المرّة هو سقراط"[٢].

من مَسْحَنَة المواضيع الوثنية إلى "توثين" المواضيع التي استعادها المسيحيّون حقبةُ صراع من أجل البقاء تعرف نهايتها مع مراسيم ثيودوسيوس. الوثنية يُحكم عليها بالموت. سقراط والحكماء يُدفنون وهيكلهم يتحوّل إلى ديماس شهداء. ويُحوَّل الصرح إلى كاتدرائية تذكاريّة. الأرضيّة ذاتُ الطراز المسيحيّ تغطّي الأرضيّة الوثنية. صُوَر الحيوانات في تواجهها وقد اجتمعت اثنين اثنين، تتوالى. الرموز الكتابية تقترن بعضها ببعض عبر صورة أيّل يعضّ الحيّة (صورة رقم ٧). الأيّل يرمز إلى النفس المشتاقة إلى الله (مزمور ٤٢ – ٢/٤٣) أمّا الحيّة المُعتدى عليها فترمز إلى قوّة العدوّ المسحوقة تحت أقدام أبناء الله (لوقا ١٠/ ١٩). الإنسان، وقد غاب عن هذه التشكيلة، مدعوّ إلى أن يسكن في الوسط الإلهي ويسود على "البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدّابّات التي تدبّ على الأرض." (تكوين ١/ ٢٦).

الظهورات الفردوسيّة تتكاثر على الأرضيّات. الرموز المسيحيّة تعمّد التراكيب. على بلاط ڤيلا في جنوب بيروت، نرى راعيًا مصحوبًا بكلبه يأخذ مكانه وسط شريحة واسعة من الحيوانات يحدّها إطار مزدوج. إنه الرّاعي الصالح مرتديًا قميصًا بسيطًا قصيرًا مشدودًا بزنّار ومعطفًا مشبوكًا بدبّوس ومجموعًا عند الذراع اليسرى، وقد اتّكأ بيده اليُمنى على عصاه واضعًا رجله على صخرة. وإلى اليسار كلب يحتمي وقد أدار رأسه بأمانة صوب المعلّم. الراعي، وقد استقرّ على خلفية بيضاء (neutre)، يُشاهَد محاطًا بعالم من الحيوانات حيث الطيور المتنوّعة تعجّ مع الدّابّات والحيوانات المفترسة.

الحيوانات، وقد تمثّلت بمظهرها الواقعيّ، تحلّق في الفضاء رفوفًا، متدرّجة في العمق رفًّا فوق الآخر: فنرى ظبيتين، ديكَي حبش، لقلقًا وطاووسًا، وكلُّها ترعى بسلام مع نمر ولَبْوة. ونرى دبًّا وبقرة يصطفّان مع فرخ الحجل وطير التدْرُج. كما نرى طائرًا مائيًّا يطير قرب عنزة وتيس. إلى هذه كلّها، نشاهد فرخَي حمام يحومان وقد طبعا التركيبة الرومانية بلمسة ساسانية. الحيوانات بقياساتها وأحجامها تقوّي الطابع الرمزي الذي للمشهد. فالإوزّ وطائر التدْرُج يبدوان بقامة النعامة والدبّ. الأرض السلاميّة تجمع الحيوانات البرّيّة إلى الأخرى الأليفة. الراعي الصالح يسود المدى كلّه الذي لأورفِليس. المخلوق يتحلّق حول الخالق. بلاط الڤيلا المفعم بالحركة يستقبل الزائر في سلام السيّد: "فإنّ كل شيء لكم... وأمّا أنتم فللمسيح والمسيح للّه" (١ كور ٣/ ٢١ (٢٣).

شخصيّات الكتاب المقدّس نادرًا ما تُرسم. في متحف أفاميا، ثُبّتت لوحة من حُوَّرتا Huarte تُظهر آدم–أورفيوس Adam-Orphée يسود كملك على الخليقة كلّها (صورة رقم ٧). في الدرجة الاولى، تردّك الصورة إلى سفر التكوين، إلى الوقت الذي يُحضر فيه يهوه الحيوانات والطيور "إلى آدم ليرى ماذا يدعوها" (تكوين ٢/ ١٩). آدم يتوسّط شجرتي سَرْوٍ تلتفّ حول جذع كلٍّ منهما حيّة. أمّا الحيوانات، وقد صُوِّرت جانبيًّا، فتبدو من الجهتين ملتفتةً صوب المعلّم الذي تمثّله الصورة مواجهة. الخُرافيّ يُهيمن على الأرضيّ. طائر الفينيق والعنقاء يُحيطان بآدم من نصفه الأعلى. الأسد والعُقاب يربضان عند قدميه. الصورة، بما هي عليه من هيبة وجلال، تتميّز بوضوح عن التصاوير المسيحيّة القديمة التي لآدم. إنّ أورفيوس Orphée السوري، وقد اتّكأ في كرسيّه على الأريكة، يتّخذ هيئة مسيحانية واضحة. أمّا صورته فتردّنا حكمًا إلى "أورفيوس الآخر"، ذاك الذي، "وحده، بالحقيقة"، "دجَّن الحيوانات الأكثر صعوبة – أي البشر."[٣] طائر الفينيق، وقد أحاطت به هالة من سبعة أشعّة، يؤكّد جوهر الشخصية الأساسية التي للّوحة. وجهًا لوجه أمام هذه الشخصية، العنقاء مسمّرة تذكّر بالموت والقدر وقد غُلبا. العقاب، وهو هنا نموذج التعظيم، يرمز إلى الصعود وعدم الموت.

الدبّ المدجّن، وهو رمز "الحيلة التي تتربّع في النفس المخادعة"[٤] ، يذكّر بالأهواء وقد ضبطت. آدم الثاني ينتصب خلف آدم الأوّل. الصورة تشير إلى السرّ من دون أن تعلّق عليه أو تفسّره. الصورة تسمّي آدم وتشير إلى نموذجه الكامل، "الإبن، الذي على مثاله خُلق الإنسان".[٥] هذا ما يلاحظه بيار كانيفي (Pierre Canivet) إذ يقول: "كما أنّ الكتاب المقدّس ينطوي على معانٍ عديدة، وقد اعتاد المؤمنون أن يكتشفوا فيها خلف المعنى الحرفيّ المعنى المجازيّ، ومعه الاستعارات أو التطبيقات الخُلقيّة، كذلك فإنّ الصورة الكاملة لآدم تُقرأ كما من خلال طباعات فوقية (surimpressions). فبالدرجة الأولى يبدو آدم الأوّل وسط الخليقة، ثم يبدو المسيح "آدم الثاني" الذي كان آدم الأوّل رسمًا له. ومن خلالهما، الخليقة كلّها، الخاطئة والمخلَّصة، تنتظر القيامة".[٦]

منمنمات إنجيليّة

الشرح الأنطاكي للرموز، ذو الطراز البيزنطي، يبدو من خلال الصفحات المزخرفة لمخطوط سرياني غنيّ إطّلع عليه بدون كللٍ اختصاصيّون في الفنّ المسيحيّ وحلّلوه وشرّحوه. رابّولا (Rabbula) هو كاتب هذا الشرح، ويعود مؤلَّفه إلى العام ٥٨٦ م. وفي هذا المؤلَّف حاشية طويلة تشير إلى دير القديس يوحنا في "بيت زغبا" على أنّه المكان الذي تمّ فيه وضعه. أمّا الدير فلم يعد موجودًا، كما أنّ محلّة "بيت زغبا" تبقى مشكوكًا فيها. العلماء يذهبون إلى أنّ الدير يقع في أعالي بلاد ما بين النهرين. أمّا جول لوروا (Jules Leroy) فيعارض هذا التّأكيد محدّدًا موقع الدير في "سوريا الشماليّة وهي الأكثر انفتاحًا على تأثيرات العالم البيزنطي الذي تنتمي إليه".[٧]

يعرض إنجيل رابّولا (Rabbula) مجموعة كبيرة من الأعمدة المزخرفة التي دُوِّنت عليها قوانين أفسابيوس في تِسْعَ عشْرة لوحة. تزيّن هذه اللوحات وفرة من الزخرف: منها الهندسيّ الجامد ومنها الحيّ الذي يوحي بالحركة، ومع هذه كلّها وفرة من الطيور والدّابّات والنبات والأزهار. ترتبط المنمنمات بمبدأين في التصوير منهجيّين: فمنها

المنمنمات الهامشية التي تحوّل المَشاهِد الوصفيّة إلى مختصر مكثّف حيث تقتصر الحركة على بعض العناصر الضرورية، ومنها المنمنمات التي تغطّي الصفحة بكاملها وتنتمي مباشرة إلى مؤلّفات تذكاريّة ضخمة. الحيوانات والنباتات، الرسوم الوجهية والمشاهد الإنجيلية تتنضّد في هوامش النص لتشير إلى تاريخ الخلاص بدءًا من العهد الأول الذي قطعه الله مع ابراهيم وحتى تأسيس الكنيسة. أنبياء العهد القديم يبدون، في أسفل الصورة، كمعلنين للتاريخ المسيحاني وشاهدين له. على خلفية بيضاء (Neutre) منفصلة، تبدو مَشاهِد العهد الجديد تبعًا لنهج في الإختصار انتقائيّ، يبدأ ببشارة زكريّا وينتهي بمحاكمة يسوع. رسوم الصلب والصعود والعنصرة يغطّي كلّ منها الصفحة بكاملها، (صورة رقم ٨ وصورة رقم ٩) وطريقة صنعها تذكّر بمؤلّفات جدارية مندثرة.

من إفرام النصّيبي إلى يوحنّا الأفسسي، مرورًا بزكريّا السكولاستيكي ويعقوب السروجي، يذكر الآباء السريانيّون، الرسوم التي تزيّن معابدهم. منمنمات إنجيل رابّولا (Rabbula) تترك شبه ظلّ لهذا الفنّ التذكاريّ المندثر. وعلى غرار مصابيح أورشليم الشهيرة، يُبرز إنجيل رابّولا (Rabbula) بلّوريّة النماذج الإيقونيّة الأصليّة المدعوّة إلى انتشار واسع في الفنّ المسيحيّ شرقاً وغرباً. في هذه كلّها، يرى " Charles Diehl كلّ ما يدين به الفنّ الايقوني البيزنطي لسوريا وفلسطين"[٨]. مع ذلك، تجب مُلاحظة أنّ البحث التشكيلي (Traitement plastique) ليس من الثورية بشيء. هذا ما يشير إليه (T. Kövès) حيث يقول: "الشخصيّات البالغة التشكُّل مكدّسة على أرضيّة ضيّقة، وأجسادها يغطّي بعضها البعض، وحركاتها تتقاطع. خلفها مباشرة، يرتسم جانبيّاً متن جبل. إلاّ أنّ هذه الشخصيات تستفيد من العمق الكامل لأرضيّتها: السيّدة العذراء، الملائكة والرسل يتراجعون شيئاً فشيئاً إلى الوراء. هذا الأسلوب يبرهن بأيّ إحساس وبأيّة مقدرة إيحائية يبحث الفنّان عن الإيحاء بالمدى الكامل ويحقّق هذا المدى. هذا فنّ تجريبيّ، إبن شرعيّ للفنّ الهلّيني، لم يستطع قطّ أن يستغني عن الأبعاد الثلاثة"[٩].

يونانيّ، سريانيّ وعربيّ

على المستوى التاريخي، يشهد القرن الخامس تمزّق المسيحيّة السوريّة– المصريّة وانقسامها بانفصالها عن الإمبراطوريّة البيزنطيّة. وقد تمّ هذا الطلاق كليًّا في القرن السابع مع الفتح الاسلاميّ. أما على المستويين الفنّي والثقافي فلا تشكّل هذه التواريخ قطيعة. فقد احتفظت الهلّينية المستشرقة بحيويّتها وطعّمت بخصوصيتها الفنّ الأمويّ. إنّ المحنة الناجمة عن حرب الإيقونات محّصت اللغةَ التصويرية المسيحيّة وبَلْوَرَتها. مكرِّمو الإيقونات (Les iconodules) يرصفون الشرقيين إلى جانب "محطّمي الصّور". بيدَ أنّ الإبداع الفنّي يدحض هذا الادّعاء. ويبقى أصحاب الطبيعة الواحدة والنسطوريون حسّاسين لفنّ "اليونانيين". هذا المظهر البيزنطي يطبع نتاج المسيحيّين الخلقيدونيين. وتشهد على ذلك، بسطوع، بقايا لا تُذكر من الرسوم الجدارية. في قارَة التي تقع على طريق حمص، تحتفظ الكنيسة الأرثوذكسيّة بأربع قطع من الفسيفساء، (صورة رقم ١٢) رُصفت على حائط وهي تمثّل العذراء المُرضِعة والقدّيس يوحنّا المعمدان واقفًا تحت أروقة فخرية، والقدّيسين الفارسين سرجيوس وثيودوروس يمتطي كلّ منهما متن جواده. هذا الفنّ البسيط وغير المزخرف يذكّر، إلى حدّ بعيد، بفنّ الكنائس المنحوتة في الصخر التي في كبادوكية أو قبرص. الكتابات المزدوجة اللغة تجمع اللغة اليونانية إلى السريانية. وتبقى العربية والسريانية واليونانية لغات غير حصريّة، لغات مشتركة في الليتورجيا والحياة والثقافة. ونجد هذه اللغات مجتمعةً مكتوبة على إيقونة تنحو النحو البيزنطي وتمثّل معمودية المسيح: تشكّل هذه الإيقونة، التي يُقدَّر أنّها ترجع إلى القرن الثاني عشر، شهادة استثنائية لفنّ القرون الوسطى الذي لم يبقَ له أثر يدلّ عليه. (صورة رقم ١٧)

إزاء هذا الميل ذي النحو البيزنطيّ، ظهرت مؤلّفات جديدة فريدة ومبتكرة لتُغني فنّ هذا الشرق المسيحيّ الواسع. العالم الاسلامي يعيش عصره الذهبي. المسيحيّات

الشرقية أخذت عن العالم الاسلامي ثقافته وفنَّه. ترابط الأنماط فيما بينها يظهر بقوة. الفنّ الإيقونيّ المسيحيّ يعدّل تبعًا لقوانينه ومفاهيمه. ثمة فنٌّ مسيحيّ "عبّاسيّ" يتأكّد بقوّة، وهذا الفنّ يتخطّى الحدود السياسية والتاريخية، ويستمرّ حيًّا حتى القرن الخامس عشر. إنّ مخطوطًا خلقيدونيًّا محفوظًا في البلمند، ويعود إلى القرن الثالث عشر، يظهر مجموعة منمنمات تمّ تنفيذها حسب قوانين بغداد. هذا النص، وهو منقول عن اليونانية، يروي قصة برلعام ويواصاف. القصّة المسيحيّة تستلهم حياة بوذا بنقلها إلى الهند. الرسوم تشكّل مع الصفحات المخطوطة كلاًّ لا يتجزّأ. هذه الرسوم تتناسق مع النص وتتداخل في شريط أفقي وذلك تبعًا لإخراج طباعيّ بيزنطيّ. سبع منمنمات ترسم وجهة سير يواصاف. وخلف زينة هندسيّة متحرّرة من الضوابط، يبدو الأمير على التوالي مع مؤدّبه، والده وأبيه الروحي. هنا الصلاة تتوّج كلّ شيء: يواصاف، وقد تناول القرابين من يدَي برلعام، يدخل مخدعه ويلتفت إلى السماء ضارعًا إلى الله، وقد جثا على ركبتيه حافي القدمين ويداه مرفوعتان ابتهالاً. أبنية هذه الزينة، وقد تكلّلت بالقبب والمسنّنات والستائر، هي مختصرة ومبسّطة ومجسّدة في بُعد واحد حسب المنظور العربي. معمودية يواصاف تأخذ مكانها على خلفية حمراء يحدّها جذعان مزهران منمنمان بعربسات (arabesques)، وقد وُضِعا عند طرفَي الصّورة تبعًا لصيغة من صيغ الرسم العبّاسي (صورة رقم ١٩). إضافة إلى السبع الصور السِّيْرية تبدو منمنمتان اثنتان مخصّصتان للأمثال التي يرويها الراهب في القصة. "خرافة صيّاد الطيور" الحكمية تقتبس من المنمنمات السابقة إخراجَها الطباعي. وعلى غرار المنمنمات العربية فإنّ الخرافة الحكميّة "الرجل الهارب من كركون البحر" تقع على خلفية بيضاء (vierge) مع شجرتين تحملان ثمارًا ذهبية معروضة بشكل مِروَحيّ. الرجل الهارب، الشحرور، الجرذان، الحيّات، والتنين تستعيد من المخطوطات العبّاسيّة نماذجها بأمانة.

أيقونات حلب

مع السّلطنة العثمانية تبدأ حقبة جديدة. إنّ إمبراطورية جديدة ترث بيزنطية "العظمى". في هذه الامبراطورية، المسيحيّون الخلقيدونيون معتبرون "ملّة" واحدة، أمّة واحدة، بقطع النظر عن الفروق القوميّة واللّغوية. وعلى الغرار نفسه، تشكّل الكنائس أصحاب "الطبيعة الواحدة" ملّة واحدة خاضعة لسلطة البطريركية القسطنطينية الأرمنية. السلطة الدينية هي أيضًا سلطة مدنية، فبطريرك القسطنطينية يُصبح "ملّة–باشي"، أو واليًا: أي رئيسًا للأمّة المسيحيّة، وهو يتمتّع بسلطة عظيمة وجميع أحكام القانون المدنيّ منوطة به.

لقد استعادت بيزنطية، باندماجها في الامبراطورية الاسلامية الجديدة، شرقها المشرقي. إن الامبراطورية اليونانية زالت إلاّ أنّ كنيستها بقيت حيّة. الإيقونة البيزنطية عرفت ذروة ازدهارها وتجدّدت بتغذّيها من طاقات إبداعية جديدة. المدارس الإيقونيّة على اختلافها انتشرت، وكَمَّلَ بعضها بعضًا وتوحَّدت. رسّامو الإيقونات على اختلافهم –يونانيين، صربيّين، بلغاريّين وسوريّين –بَدَوْا وكأنّهم يؤدّون حركة فنيّة واحدة. فقد اشتركت المحترَفات أو المشاغل المحلّية في حركة واحدة، متبنّية لغة مشتركة، مغتذية ومدبَّجة بألوان خاصة بها. إنّ الإيقونة، بانفتاحها الدائم على اللامنظور، تُذيع القداسة بالخطوط والألوان وتكشف "سكنى الله بين الناس" (أعمال ٢١/٣). إنّ إنتاجًا كبيرًا للإيقونات السورية يشكّل امتدادًا لتلك المستمرّة في العالم اليوناني–البلقاني. إنّ مشغلاً قائمًا في حلب يعتبر المركز الأساسي للإيقونة السورية. رائد الإيقونة السورية هو المعلّم يوسف المصوّر (صورة رقم ٢١). إنّه رسّام بارز ومؤسّس عائلة سيخرج منها أربعة رسّامين للإيقونات بدءًا من الأب وانتهاءً بابن الحفيد: يوسف، نعمة الله، حنانيا وجرجس. إنّ التحوّلات التي شهدها هذا الانتاج الإيقوني، والمستمرّة من جيل إلى جيل، تعكس كليًّا التحوّلات التي عرفتها إيقونة العصر الحديث. هكذا، فإنّ أعمال

يوسف تشهد على الأمانة للتقليد اليوناني. فالإيقونة تتبع القوانين الجماليّة الخاصّة بالتقليد اليوناني وتخضع للأصول الموروثة التي تجعل منها صورة الكتاب المقدّس. "النزول إلى الجحيم" و"مديح العذراء"، وهما إيقونتان موقّعتان باسم يوسف، تمثّلان نموذجين للفنّ الايقوني ما بعد البيزنطي. على إيقونة "القيامة"، وحده الإهداء كُتِب بالعربية بينما كُتِبت باليونانية أسماء الأشخاص الذين تمثّلهم الإيقونة. إيقونة "مديح العذراء" تنقل بالصّور أبياته الأربعة والعشرين وقد انتظمت حول الملك داود الذي يحتلّ وسط الإيقونة: الكتابات التي تستعيد النصّ الليتورجي وُضعت باليونانية والعربية. رسّام الإيقونة هو بآن معًا المنمنم. الطابع اليوناني للإيقونة لا شكّ فيه. أحد المخطوطات العربية المزخرفة مخصّص بالكامل لأخبار الأباطرة والسلاطين الروميين: يوسف هو، بآن، رسّام هذا المخطوط، خطّاطه ومترجمه.

التجذّر في الأصول لا ينفي الحرّية الإبداعية. فبين مجموع الإيقونات الحلبيّة تشكّل إيقونة "سمعان العمودي وسمعان الجبل العجيب" عملاً ذا فرادة كبيرة. هذا النموذج يظهر في إيقونتين تحمل إحداهما توقيع "نعمة الله" والثانية، وهي أسبق من الأولى، يُفترض أنّها من رسم الأب. الموضوع الذي نعثر عليه في فنّ الإيقونة البيزنطية وما بعد البيزنطية والروسية، يعتمد نمطًا في التأليف حلبيًّا لم يسبق له مثيل. عندنا هنا عموديّان مرسومان في حقبتين زمنيتين مختلفتين ويتلاقيان مجتمعين تحت سماء ذهبية واحدة (صورة رقم ٢٦). وبينهما، ضمن نصف دائرة، يبدو يسوع المسيح في صورة نصفيّة، وذراعاه مفتوحتان، يرفع دُرجين ويتوّج المشهد. ووسط المنظر الصخري التقليدي، يجلس الناسكان الكبيران وجهًا لوجه على عمودين رخاميّين مرتفعين. المخلّص والعموديّان يمسكون بأيديهم أدراجًا مفتوحة تتضمّن، باللغة العربية، مقاطع من الإنجيل ونصوصًا ليتورجيّة. أما اسم كلّ من السمعانين فقد كُتب باليونانية. كذلك كيفيّة إخراج مختلف عناصر المشهد هي بحت بيزنطيّة. شخصيات متعدّدة تملأ المشهد. الملابس يونانية الطّراز. فقط شخصان يتميّزان بهنداميهما وعمامتيهما، إلاّ أنّ ثنيّات

لباسهما وطرازه قد طُبِعَت بطابع بيزنطي كامل. هذا العمل الفنّي يخضع، بكلّ أمانة، لأسس الفنّ البيزنطي وقوانينه فيما هو يُبدع تأليفًا مشهديًا جديدًا بالكلّية. في هذا العمل تقدّم لنا اللوحة، وبالتزامن، عشرة مشاهد تنقل العجائب التي اجترحها القدّيسون، إحياءً لإيقونة "رقاد القديس إفرام" التي نجدها في عدد من الفسيفساء والإيقونات كإيقونة أندريه بافياس (Andréas Pavias) الكريتية التي صوّرها في النصف الثاني من القرن الخامس عشر والمحفوظة في كنيسة القديسين قسطنطين وهيلانة في اوروشليم: في مشهد أفقي من هذه الإيقونة، وعلى مستوى أوّل، يبدو اجتماع الأساقفة والرهبان حول الراهب الراقد؛ فوق هذه الصورة المركزية يظهر عموديّ على عموده وَسْطَ منظرٍ متعدّد العناصر حيث تتمثل حياة هذا الراهب في سلسلة من المشاهد الصغيرة. الفنّ الإيقوني الحلبي يغرف من هذا المعين ويدمج مَشاهده ضمن ترتيب جديد، كما أنّه يضمّنه أحداثًا جديدة؛ كأن نرى في الصورة: شريفًا عربيًا أرسلته الملكة الإسماعيلية التي تعاني من العقم وقد تبعه خادمه وهما يرفعان أيديهما نحو القديس، ونرى أحد تلاميذ العموديّ وقد أُقيم من بين الأموات بأعجوبة، ونرى ممسوسًا طريح الأرض يتقيّأ من فمه ثلاثة شياطين صغيرة سوداء كعلامة لشفائه.

إنّ إنتاج الإيقونات المحلّية أبعد من أن يُحدّ. ومدرسة حلب تخلّف في هذا المجال أثرًا فنّيًا ضخمًا. وهناك رسّامون للإيقونة سوريّون يساهمون في هذه الحركة. نحن الآن في القرن الثامن عشر. الانضمامية (l'uniatisme) في الكنيسة الكاثوليكية تتسبّب بقسمة الهيرارخيات الكاثوليكية. فكنائسها الشرقية تولد بصعوبة، حاملة معها حروبًا طائفية متتالية. أما الإيقونة فتتابع انتشارها متجاوزة الانشقاقات الدينية، ومثبتة بصورة بديهية "مسكونيتها" التي كانت لها دائمًا. الفنّان نعمة الله المصوّر، وهو أرثوذكسيّ المنشأ، لا ينفكّ يعمل لكنيسته التي نشأ فيها بقدر ما يعمل لِـ "فرعه" الكاثوليكي الجديد. كذلك نراه مرغوبًا فيه لدى الأرمن "أصحاب الطبيعة الواحدة" والموارنة "الكاثوليك ليزيّن بأعماله كنائسهم التي في حلب. ويمثّل "حنانيا" بن "نعمة الله" جيلاً من

الرسّامين جديدًا. فأعماله تجسّد مرحلة انتقالية حيث الإيقونة تنفتح على مفاهيم جديدة. غالبًا ما كان "نعمة" يُؤثِر الزخرفة المؤسّسة على العمق الخلفي للصورة. وقد أتى ابنه من بعده ليؤكّد إيثاره هذه النمنمة. عربسات، خطوط إفريزية، دوائر تراكزية وأجسام ملتحمة، تجتمع معًا لتَسُدَّ الفراغات. غير أنّ الأجسام تفلت من هذه النمنمات. الثنيّات تتّخذ شكل الجسم الذي يلبسها. لون البشرة هو أكثر طبيعية. المجسّم يتّضح. الأشكال (les silhouettes)، بخطوطها العريضة، تخرج على صلابتها التقليدية والحركة تثبت حضورها. هكذا، فإنّ الأسلوب يحافظ على توازنه وتجانسه مبرزاً ما هو إنساني. التقليد، الحيّ دائمًا، يحمل ثمارًا جديدة.

آخر المتحدّرين من العائلة الحلبية يختطّ لنفسه طريقًا جديدًا. الطرح التقليدي يقترن بالطرح الكاثوليكي. الحقبة الصليبية الطويلة في العصر الوسيط كانت قد تركت القليل من الأثر على الفنون العربية–المسيحيّة. ومع أن إقامة اللاتين لم تكن عابرة، فإنّ "الاتّصال بين العالَمين" لم ينجح قطّ في خلق حضارة مختلطة كتلك التي عرفتها إسبانيا وصقليّة"[١٠]. إنّ النشاط المتنامي للمرسلين الكاثوليك، في منتصف القرن الثامن عشر، ومعه تأسيس الكنائس الوحدوية قد طبعا، في العمق، مسيحيّي الشرق. فالإيقونة تسعى إلى "تسوية" ما بين التقليد البيزنطي والرسوم الغربية. هذا التزاوج الذي تشهد له حركة الإبداع الأوروبية حتى القرن الرابع عشر أدّى في الشرق إلى رسم متعدّد العناصر ومرتبك. جرجس (المصوّر) يُنجز بشكل إيقونة رسومًا كاثوليكية بحتة. ففي رسم "الحبل بلا دنس"، نشاهد "السيّدة" الباروكيّة (La Madone Baroque) واقفة تسحق الحيّة بقدميها الحافيتين وهي تحلّ محلّ والدة الإله. الموضوع نفسه هو تصوّرٌ لاتينيّ غريبٌ عن الشرق المسيحيّ وتدحضه الكنائس الشرقية غير الكاثوليكية. "عذراء الوردية" تنشأ من نموذج لاتيني آخر. العذراء الحاملة الطفل تمثّلها الصورة قائمةً في السماء وسط الغيوم والسيرافيم. الإبن يمدّ إلى القديس دومينيك مسبحة والوالدة تمدّ أخرى إلى راهبة دومينيكية. الله الآب يبارك المشهد بذراعيه المفتوحتين. مسبحة وردية

حمراء تؤطّر الصورة. ملاكان يبسطان دُرجًا يحوي في العربية النشيد الليتورجي البيزنطي المنسوب إلى يوحنا الدمشقي: "إنّ البرايا بأسرها تفرح بك يا ممتلئة نعمة".

من جيل إلى آخر، تتحوّل الإيقونة –وقد حُرِّفت– إلى رسم جديد. في هذا الرسم الجديد نتعرّف النماذج الأساسية، غير أنّ التنفيذ مرتبك وغير موفَّق. هذا الرسم، وقد افتقر بآنٍ معًا إلى البساطة وإلى الطابع الغربي، يشكّل مزيجًا متنافرًا من العناصر المحلّية والغربية، وهذا كلّه في أداء هجين. نحن إذًا أمام تقليد تصويري فولكلوري حيث الرسّام يقتبس من التقليد البيزنطي، ولكن أيضًا من الرسم الغربي، دون معرفة عميقة بأسس الأسلوبين. الإيقونة الشعبية في ذروتها. إبراهيم يبدو بحلّة شريف شرقي؛ النبي إلياس يحمل سيف المسلمين والصغيرة مريم تضطجع في مزود سوريّ الطراز: إنّ العناصر المحلّية تنوجد في عدد من التفاصيل والزخارف. واندماج هذه العناصر يطال الموضوع لا اللّغة التجميليّة بحدّ ذاتها. وبالرغم من تزايد عدد الرسّامين ووفرة نتاجهم المخصّص للكنائس، يبقى هذا الإبداع الغزير إبداعاً للإيقونة في نوعيتها المتراجعة، والتي سادت في القرن التاسع عشر على امتداد شبه الجزيرة اليونانية–البلقانية.

الهوامش

(١) إيريناوس أسقف ليون، **ضدّ الهرطقات**، (3 -19 -III)، باريس، ١٩٩١، ص ٣٧٠.

(٢) ج. بلطي (J. Balty)، **فسيفساء من سوريا**، بروكسل، ١٩٧٧، ص ٧٨–٨٠ .

(٣) إكليمندس الاسكندري، "Protreptique"، (٣، ٢، ٤) Sc 2 bis، ص ٥٥ .

(٤) باسيليوس أسقف قيصرية، **حول أصل الانسان**، (I، ١٩) .Sc، ص ٢١٨ .

(٥) إيريناوس أسقف ليون، **بشارة الرسل وإثباتاتها** (٢٢)، باريس، ١٩٧٧، ص ٣٥ .

(٦) بيار كانيفي، "فسيفساء آدم في كنيسة حوّرتا السورية"، **دفاتر علم الآثار** XXIV صفحة ٦٠ .

(٧) جول لوروا، **المخطوطات السريانية ذات الرسوم**، باريس، ١٩٦٤، ص ١٥٦ .

(٨) C. Diehl، **كتيّب الفنّ المسيحيّ**، T. 1، باريس، ١٩٢٥، ص ٢٢٨.

(٩) T. Köves، **تألّف الفنّ المسيحيّ القديم**، باريس، ١٩٢٧، ص ١٦٩.

(١٠) جول لوروا Jules Leroy، **المخطوطات السريانية ذات الرسوم**، باريس، ١٩٦٤، ص ٣٣ .

محطّات في نظرات الأرثوذكس الأنطاكيّين إلى الإسلام والمسلمين خلال القرن العشرين

الأب د. جورج مسّوح
جامعة البلمند

يتجاور الأرثوذكس مع المسلمين في الجغرافيّة الأنطاكيّة الممتدّة من تخوم بلاد فارس إلى البحر الأبيض المتوسّط، ومن شمال سوريا إلى جنوبها المتماسّ مع بادية العربيّة. وقد شهد تاريخ هذه المنطقة الكثير من الأحداث والحروب، ولكن أيضًا العديد من المحاورات والنقاشات الفكريّة واللاهوتيّة بين المسلمين والمسيحيّين. هذا لم يتمّ على حساب التجاور والعيش في المعيّة. كما تقاسم المسيحيّون والمسلمون في أحيان كثيرة مصيرًا مشتركًا واحدًا. ويضيق بنا المجال هنا لعرض نظرات الأرثوذكس الأنطاكيّين إلى الإسلام والمسلمين خلال القرون الأربعة عشر السابقة، وسوف نكتفي بالقرن الأخير العابر.

ملاحظة لا بدّ منها قبل الدخول في الدراسة، وهي أنّ أرثوذكس أنطاكية القرن العشرين القاطنين على أرضها التاريخيّة هم عربٌ أو ناطقون بالعربيّة كلّيًا. لهذا هم يشاركون المسلمين ثقافة واحدة ناطقة بالعربيّة تجد جذورها، بالإضافة إلى التاريخ المشترك، في الاختلاط المدينيّ في الأحياء والحارات والمدارس والجامعات... والاختلاط السكّانيّ هذا، الّذي حيّزه المدينة، ميزة سنّيّة–أرثوذكسيّة، بينما عاشت الطوائف الأخرى خبراتها المختلفة في خارج المدن الرئيسة.

وثمّة ملاحظة أخرى حول وجود خبرات أرثوذكسيّة غير أنطاكيّة مع الإسلام والمسلمين تستمدّ أسسها من تاريخ لا يقلّ تعقيدًا عن تاريخ المجال الأنطاكيّ. ففي يوغسلافيا السابقة وألبانيا وروسيا واليونان وبلغاريا جماعات إسلاميّة ومسيحيّة

أرثوذكسيّة تجاورت وتحاربت وتحاورت وتحابّت باختلاف الأزمنة والأوقات. إلاّ أنّه يبقى أنّ للعرب الأنطاكيّين خبرتهم المميّزة وخصوصيّتهم في هذا الميدان، انطلاقًا من كونهم يتكلّمون لغة القرآن، لغة "التنزيل الإلهي" بحسب المسلمين. سوف نرى ما هي خصوصيّة هذه الخبرة الأنطاكيّة.

تنقسم الدراسة إلى قسمين رئيسين: في القسم الأوّل نعالج المسائل اللاهوتيّة ذات العلاقة بالإسلام وموقعه في التدبير الإلهيّ للبشر، وفي القسم الثاني سنعالج المسائل الوطنيّة والنظرة إلى الوطن والعيش المشترك.

في اللاهوت:

نلاحظ أنّ الاعتراف الأرثوذكسيّ بكون المسلمين يعبدون الإله نفسه الّذي يعبده المسيحيّون، إنّما ينبع من اقتناع بَدَهيّ بأنّ الله يعلن نفسه بطرق مختلفة وبوسائل متعدّدة. وهذا الاعتراف مرتبط أحيانًا بالتأكيد على وحدة المواطنين، مسلمين ومسيحيّين، في الانتماء إلى الوطن الواحد. فالبطريرك غريغوريوس الرابع (حدّاد) (بطريركًا ١٩٠٦–١٩٢٨) يقول: "إنّي أحبّ أبناء وطني من جميع المذاهب على حدّ سواء ولا فرق بينهم عندي. أوَ لسنا نسكن أرضًا واحدة نستنير بضوء شمس واحدة ونستظلّ بسماء واحدة وترفرف فوقنا راية واحدة هي راية الوطن العزيز؟ أوَلسنا نحن والمسلمون توحّدنا جامعة الانتساب إلى وطن واحد...؟ أوَلسنا معًا نعبد إلهًا واحدًا غير متجزّئ؟"[١].

هذا الموقف الدينيّ اللاهوتيّ الّذي يحمل اعترافًا صريحًا بأنّ المسلمين ينطلقون في إيمانهم من أهمّ أسس الإيمان التوحيديّ، والّذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدعوة الوطنيّة، ليس سمة مسيحيّة وحسب، بل نلاحظ أنّ علماء المسلمين في لبنان يشدّدون في خطبهم وأحاديثهم، وفي سياق واحد، على كون المسلمين والمسيحيّين ينتمون إلى وطن واحد، وكون إيمانهم واحدًا هو الإيمان با لله الواحد. فالمفتي حسن خالد، مثلاً،

يقول في خطبة عيد الفطر (١٩٨٢)، وذلك في إطار دعوة المسيحيّين إلى التضامن مع مواطنيهم المسلمين لمواجهة العدوان الإسرائيليّ: "أيّها المواطنون، إنّنا نحن اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، نرجع في عقائدنا وشرائعنا وآدابنا وسلوكنا إلى دين نستمدّ أصوله من الوحي الربّانيّ الّذي علّمنا أنّنا أبناء أب واحد هو آدم عليه السلام، وأنّ مرجعنا هو إله واحد هو الربّ الواحد القهّار"[٢]. هذا الخلط بين الموقف الوطنيّ والموقف الدينيّ، والّذي يمسّ جوهر العقيدتين المسيحيّة والإسلاميّة في الإيمان التوحيديّ، هو سمة مشتركة وليس خاصّيّة إسلاميّة أو مسيحيّة.

البطريرك إغناطيوس الرابع (هزيم)، في خطابه أمام القمّة الإسلاميّة في الطائف[٣] (٢٩ كانون الثاني–يناير ١٩٨١)، يؤكّد إيمان المسيحيّين والمسلمين بالإله الواحد. فهو يبدأ كلمته بالقول: "فالمسيحيّون المشرقيّون مثلكم ينشدون وجه ا لله (...) إنّنا، مثلَكم، توّاقون إلى خالق السماوات والأرض، وملتمسون الرضى الإلهيّ في كلّ زمان". ثمّ حين يذكر القدس المحتلّة لا يتوانى عن التذكير بأنّ عهد المسيحيّين مع هذه الحاضرة عهد طويل، ويتابع: "وفيها يرفع العبادة إلى ا لله كلّ عبّاد الإله الواحد الأحد". ويطالب البطريرك هزيم المؤتمرين بألاّ يجعلوا قضيّة القدس "مجرّد شأن سياسيّ". ولا ينسى أن يؤكّد في المقام نفسه أنّ القدس ولبنان هما المكانان الأمثلان لرفع العبادة لله الواحد. وهو يعيد الموقف ذاته في مقابلة صحافيّة حين يردّد: "إنّ الديانات مدعوّة في الأصل إلى جمع طاقات البشر لتتّجه نحو التقديس والتنقية بالنعمة الإلهيّة (...) في القدس نواة هامّة للعبادة المتنوّعة وللوجود الروحيّ المتنوّع، وفي لبنان مساحة واسعة عريقة وعميقة لممارسة هذا التنوّع (...) في القدس نلتمس وجه ا لله وفي لبنان نلتمسه أيضًا"[٤].

غير أنّ هذا الاعتراف يأخذ عند البطريرك هزيم، بالإضافة إلى البعد الوطنيّ، بعدًا عقائديًّا يبدو فيه البطريرك معترفًا بالتنزيل القرآنيّ على أنّه "وحي إلهيّ" و"بيان إلهيّ". وقد جاء هذا الاعتراف في عظة نقلتها الإذاعة السوريّة لمناسبة عيد الفصح[٥]، ولأنّها

عظة ألقيت على أسمى منبر للتعليم في الكنيسة، أعني القدّاس الإلهيّ، فهي، من دون ريب، ليست في المبدأ شكليّةً بل تعبّر عن إيمان عميق بمحتواها. فهو، في محاولته برهان قيامة المسيح بعد موته على الصليب، يستشهد بالآيات القرآنيّة التي قد توحي بأنّ المسيح قام، مع العلم أنّ القرآن ينفي صراحةً صلبه، فكيف يؤكّد قيامته؟ فيورد البطريرك في عظته الآيات القرآنيّة (آل عمران ٤٥، البقرة ٨٧، مريم ٣٣، آل عمران ٥٥) منهيًا إحدى الاستشهادات بقوله: "صدق ا لله العظيم". طبعًا، لا يأتي هذا الاعتراف في إطار دراسة أكاديميّة ومنهجيّة علميّة، حتّى نقول إنّ البطريرك هزيم قد اعترف بالقرآن كتابًا إلهيًّا. ولكنّ الملاحظ أنّه، حبًّا بتعريف المسلمين بقيامة المسيح، قد ذهب إلى حدّ استعمال كتابهم مع تعابيرهم وألفاظهم حين يستعملونه، أي باحترام كلّيّ. لا نستطيع، إذًا، تحميل هذا الكلام أكثر من كونه خطابًا أكبر من أن يكون وطنيًّا فقط، ولكن بالتأكيد ليس هو خطابًا عقائديًّا، والبطريرك يشدّد في مكان آخر على الابتعاد عن "النسبويّة والتلفيقيّة"[٦].

غير أنّ البطريرك يدعو إلى اكتشاف حضور المسيح وفعل الروح القدس "حيث يبدو غائبًا أو حتّى مرفوضًا". ويرى أنّ "صورة يسوع تتحرّر تدريجيًّا من المسيحيّة المنغلقة التي واجهت الإسلام بالسلاح واضطهدت اليهوديّة. هناك لقاء بين وجه المسيح كما يظهر من خلال صورة باتت أطهر وبعض المثقّفين من المسلمين واليهود"[٧]. ولكنّه يلاحظ أنّ التأثير كان متبادلاً، ذلك أنّ المسلمين والمسيحيّين "عرفوا وعيًا يكاد أن يكون واحدًا لتعالي ا لله. وكانت عندهم الثقة نفسها بالعناية الإلهيّة والاتّضاع وإسلام النفس لله". هنا، مع تأكيده أهمّيّة صورة المسيح في الأديان غير المسيحيّة، يشدّد البطريرك على توافق المسيحيّين والمسلمين على فكرة تنزيه ا لله وتعاليه. وقد تكون التنزيهيّة الإلهيّة مكان اللقاء الأمثل بين المسيحيّين والمسلمين، ذلك أنّ ا لله يبقى سرًّا يستحيل الغوص فيه وإدراكه، والاقتراب منه لا يكون إلاّ بالعبادات والتواضع.

يذهب المطران جورج خضر، متروبوليت جبل لبنان، مذهب البطريركين

غريغوريوس وإغناطيوس في اعترافه باحتضان ا لله الإسلامَ والمسلمين، حين يؤكّد: "الله قادر على أن يكشف نفسه لشهداء عشقه من كلّ صوب أو لمن أقام الصلاة وأدّى الزكاة والتمس وجه الحبيب في حجّه البيت"[٨]. إلاّ أنّ هذا الاعتراف ينطبع بطابع مسيحيّ، ونستشفّ فيه نوعًا من حصريّة يسوع المسيح، لا المسيحيّة، لبلوغ الخلاص. فالمطران خضر يتابع قائلاً: "فالدعاء بحقيقة يسوع كالدعاء باسم يسوع. فالمسيح ليس بالنهاية اسمًا أو نظامًا أو مؤسّسة ولكنّه قيمة وفعل وتحوّل القلوب إلى الوداعة والتواضع والبساطة فإلى الجهاد الأكبر في سبيل المعذّبين (...) الفرق بين الناس أنّ المسيحيّين يسمّون مخلّصهم باسمه وغيرهم لا يسمّيه. ولكن في الحالتين المخلّص واحد". من هنا، يبدو المطران خضر وكأنّه يريد أن "يمسحن" الخلاص، فهل الخلاص منوط بالابن وحده أم إنّ الآب والروح القدس هما أيضًا معنيّان بهذا الأمر؟ أوَليس الآب هو "الرحمن" كما يقول خضر نفسه[٩]؟ ألا يستطيع الرحمن أن يخلّص عابديه؟

غير أنّه يجدر القول أيضًا إنّ هذا الموقف الخضريّ مؤسّس على التمييز الواضح عنده بين المسيح والمسيحيّة في واقعها التاريخيّ، وأيضًا بين الكنيسة المجاهدة والكنيسة الظافرة المتجلّية في اليوم الأخير، فهو يؤكّد أنّ "الكمال ليس في الكنيسة في وضعها التاريخيّ العابر (...) الملء هو في هذا الّذي ستصيره الكنيسة في اليوم الأخير عندما تصبح مجمع الأبرار من كلّ جنس وأمّة"[١٠]. وفي الإطار ذاته يقول المطران خضر إنّ "دور الكنيسة الرساليّ هو في إيقاظ المسيح الراقد في ليل الأديان"[١١]. يريد الكاتب، من خلال نظرته هذه، القولَ إنّ المسيح ليس محصورًا في إطار الكنيسة التاريخيّة، بل هو موجود في كلّ كشف إلهيّ، وهو حرّ من كلّ مؤسّسة (وكنيسة) أو نظام (لاهوتيّ). هذه النظريّة تريد أن تقول لنا إنّ المسيح موجود في كلّ ما هو جميل في الأديان، وتريد تأكيد نظريّة "المسيح الكونيّ" الّذي جاء ليخلّص الكون لا المسيحيّين فقط. ولكن، هل نستطيع القول إنّ الأديان غارقة في ليل، وعلى الكنيسة العمل على إنارتها؟ وأيّة كنيسة؟

أمّا قول المطران خضر في القرآن فيلخَّص بتأكيده إمكانيّة وجود المسيح في القرآن، "أجرؤ على القول بإمكانيّة حضوره الجزئيّ في كتابٍ (القرآن) حوّل قسمًا من الإنسانيّة عن وجه يسوع الّذي مات وقام من بين الأموات"[12]. ويعلّل المطران خضر رأيه هذا بقوله إنّ القرآن ينسب نفسه إلى المسيح: "حبّنا ليسوع يفرض علينا أن نبحث عن آثار روحه في كتابٍ ينسب نفسه إليه". ولكنّه يؤكّد في المقالة عينها أنّ القرآن ليس سوى "عودة إلى الكشف الّذي تمّ لإبراهيم"[13]. أمّا بالنسبة إلى نبوءة محمّد فالمطران خضر يكتب عن محمَّد بمحبّة واحترام كبيرين مقدّرًا دوره في قيادة الناس إلى ا لله. فهو يتوجّه إلى محمّد قائلاً: "إنّ مَن أطاع ا لله وأسلم إليه، على دينك كان أم على غيره، لا يستطيعُ أن يُنْصِفَ إذا تجاهَلَك. ذلك لأنّك في خطّ إبراهيم أبينا وأبيك (...) وكان انشراح صدرك في أنّك أدّيتَ الشهادة ورأيتَ العربَ يدخلون أفواجًا في دين ا لله (...) سلامٌ عليك، في ذكراك، يا مَن أردتَ أن يُخرجَ ا لله الناسَ من الظلمات إلى النور"[14]. هنا اعتراف واضح بأنّ محمّدًا كان ذا رسالة غايتها إيصال الناس إلى ا لله، من دون أن يصل إلى القول بصحّة نبوّته، مع العلم أنّه لا ينفي، في الوقت ذاته، إمكانيّة النبوّة خارج الكنيسة، مؤكّدًا أنْ ليس في العهد الجديد ما يشير إلى أنّ المسيح قد أغلق باب النبوّة في العالم[15]. في هذا يلتقي المطران خضر وطيموثاوس الجاثليق الّذي قال، ردًّا على الخليفة العبّاسيّ المهديّ عندما سأله رأيه في نبوّة محمّد، إنّ محمّدًا "سلك في طريق الأنبياء"[16]، لأنّه علّم عن وحدانيّة ا لله وأبعد أمّته عن الشرّ والسيّئات وجذب الناس إلى الصلاح والفضائل ومنع البشر من عبادة الشياطين والأوثان وحرّضهم على عبادة ا لله والسجود لجلالته[17]. لهذا ينهي طيموثاوس قوله بالسؤال: "فمَن لا يمدح ذاك الّذي مدحه ا لله؟ ومَن لا يُضَفِّر إكليلَ التمجيد والتبجيل لذاك الّذي مجّده ا لله وبجّله". المطران خضر قال كلامًا مشابهًا للّذي قاله طيموثاوس، ولم يذهب أبعد منه في القول بالسلوك في طريق الأنبياء وبضرورة الاحترام، وهذا ليس اعترافًا بالنبوّة.

القضايا الوطنيّة:

تشكّل الرسالة التي وجّهها المجمع الأنطاكيّ المقدّس إلى "أبنائنا" الأرثوذكسيّين في بداية الحرب اللبنانيّة[18]، لكونها رسالة صادرة عن أكبر مرجعيّة في الكنيسة الأنطاكيّة، نوعًا من "إرشاد" مجمعيّ. وهي رسالة تعيد التذكير بالتاريخ المشترك الّذي يجمع الأرثوذكسيّين الأنطاكيّين مع مواطنيهم من الملل كافّة، وتضع رؤية لما يمكن أن يكون عليه دور هؤلاء الأنطاكيّين في المستقبل. تدعو الرسالة إلى الكفاح في سبيل إلغاء الطائفيّة وإلى إسناد الوظائف على أساس الكفاءة وليس على أساس طائفيّ. ولكن ما يعنينا في هذه الرسالة إنّما هو تأكيدُها أهمّيّةَ العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين، ورفضُها "كلَّ تراصّ مسيحيّ وكلَّ كيان مسيحيّ للبنان". لذلك تعلي الرسالة شأن الأرثوذكسيّين الّذين تنكّروا "لإنشاء تشكيلات طائفيّة أو أن يكون هناك حزب أرثوذكسيّ". كما تشيد الرسالة أيضًا بوعي الأرثوذكسيّين الّذين حملوا "مع مواطنين آخرين مشعل التحرّر القوميّ (العربيّ) منذ القرن الماضي". ولا تنسى الرسالة التذكير بقضيّة فلسطين والقدس وبـ"الولاء غير المشروط للبنان".

لا شكّ في أن هاجس المشاركة في الحياة الوطنيّة مع المسلمين يتقدّم عند الأرثوذكس الأنطاكيّين على غيره من الهواجس القوميّة. فمن الجامعة العثمانيّة إلى القوميّة العربيّة أو السوريّة أو المواطنة اللبنانيّة، نجد أنّ الأرثوذكس قد انخرطوا فيها جميعها رافعين لواء العيش المشترك أوّلاً. من هنا لا تتعارض أرثوذكسيّة الإيمان مع الانتماء الوطنيّ، وتاليًا ليست الأرثوذكسيّة محصورة في قوميّة واحدة[19]. وأكبر مثال على ذلك البطريرك غريغوريوس الرابع الّذي أيّد الجامعة العثمانيّة، ثمّ أيّد لاحقًا الحركة العربيّة و"كان الأمر عنده ليس خيارًا أيدلوجيًّا كما هي الحال عند المثقّفين العلمانيّين"[20]. فهو قال في خطاب لمناسبة صدور قانون التجنيد تَعادَلَ فيه المسيحيّون مع غير المسيحيّين في السلطنة: "الحمد لله الّذي جمعنا في الإنسانيّة والوطنيّة ووحّدنا

في الجامعة العثمانيّة. لقد قبلنا بفرمان مولانا على الرأس والعين فإنّه يدعو أبناءنا إلى أحضانه وهذا فيه ما يرضي. وبات الكلّ يتجاورون ولا يتناظرون في خدمة الوطن وينهضون بشأنه وإنْ لم ينهضوا فمَن؟"[٢١]. فيما بعد، بايع فيصلاً ملكًا على سوريا دولة عربيّة مستقلّة. وبقي البطريرك على ولائه لفيصل، ثمّ لمّا اضطرّ الأخير لمغادرة سوريا إثر معركة ميسلون (١٩٢٠) ذهب البطريرك لوداعه في منتصف الليل، ولم يكن إلى جانب فيصل آنذاك سوى رئيس وزرائه. فمدّ البطريرك يده إلى فيصل مصافحًا وقال: "إنّ هذه اليد التي بايعتك ستبقى على العهود إلى الأبد"[٢٢].

يشدّد الأرثوذكس، عندما يتحدّثون في الموضوع الوطنيّ والعيش المشترك، على وحدة المصير المسيحيّ الإسلاميّ في الشرق، ويعودون كلّهم إلى الحقبة الصليبيّة كمثال على وحدة المصير هذا، ثمّ ينتقلون إلى القضيّة الفلسطينيّة والقدسِ قلبِ هذه القضيّة وضميرِها مرورًا بالعروبة ولبنان. فالبطريرك إلياس الرابع (معوَّض) يقول: "نحن، ككنيسة أرثوذكسيّة عاشت مع الإسلام عبر التاريخ، لم يحدث بينهما عداء دينيّ إلاّ عندما أتى الصليبيّون"[٢٣]. إنطلاقًا من هذا الكلام يجعل البطريرك سبب الحرب اللبنانيّة في التدخّل الأجنبيّ، وبخاصّة الغربيّ، لزرع التفرقة بين أبناء الوطن الواحد. ويؤكّد البطريرك إغناطيوس الرابع كون الكنيسة الأنطاكيّة أوّلاً "أرثوذكسيّة عربيّة ومسيحيّة عربيّة"، ويذكّر بالدور الّذي لعبه الأنطاكيّون في النهضة العربيّة الحديثة. ولكنّه يتّهم الكنيسة الغربيّة ببعث مرسَلين "يتجاهلون هويّتنا ويعملون لسلخ أفراد أو جماعات من كنيستنا"[٢٤]. وهنا نذكر المطران بولس الخوري ودفاعه المديد عن القوميّة العربيّة كمكان لقاء مع المسلمين. ففي كلمة ألقاها في حفل تكريمه في البلمند قال: "فكان البلمند قلعة للأرثوذكسيّة وللقوميّة العربيّة"[٢٥].

مواقف البطاركة والمطارنة الأرثوذكس من القدس معروفة، فهم يشدّدون على الهويّة العربيّة والدينيّة المتنوّعة لهذه المدينة، ويعملون على المحافظة على هذا التنوّع. فالبطريرك إغناطيوس يقول إنّ "المسيحيّة المشرقيّة ذات تاريخ يمتدّ من فلسطين، ومن

القدس بالذات، إلى أقاصي الأرض، ولا أتصوّرها متنازلة في أيّ حال عن رباطها بفلسطين وبالقدس الشريف"[٢٦]. وفي مكان آخر يرفض "تهويد القدس وتشويه طابعها العربيّ المسيحيّ والإسلاميّ"[٢٧]. هذا الموقف البطريركيّ ينبع أساسًا من إيمانه بضرورة العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ كميزة للشهادة المسيحيّة المشرقيّة.

يعالج المطران جورج خضر كلّ هذه المواضيع، ويبرز عنده موضوع وحدة المصير الإسلاميّ المسيحيّ عند كلامه على الحروب الصليبيّة، إذ يعتبر أنّ "المسيحيّة الشرقيّة التي استهدفتها الحملات الصليبيّة كانت مخلوعة مع بطاركتها وأساقفتها في الحكم الافرنجيّ لهذه المنطقة، وقد مات أبناؤها ذبحًا في القدس واختلطت دماؤهم بدماء المسلمين"[٢٨]. ويلاحظ أنّه "لمّا فتح صلاح الدين القدس وأعاد للمسيحيّين حرّيّتهم من الافرنج ازداد حسّ المسيحيّين بأنّهم مع المسلمين واحد"[٢٩]. أمّا بالنسبة إلى قضيّة القدس فيرفض المطران تدويل المدينة ويطالب بإعادتها إلى العرب لأنّهم "ضمنوها منذ عمر (بن الخطّاب)"، الّذي أعطى أبناء القدس "أمانًا لأنفسهم وأحوالهم وكنائسهم وصلبانهم"[٣٠]. ويعتبر المطران خضر أنّ قضيّة فلسطين تتقدّم على غيرها، ويستنهض المسيحيّين مذكّرًا إياهم بأنّ الله قد "عيّنهم مسؤولين عن المصير العربيّ وهو مُقحِمهم فيه"[٣١]. لا يرى المطران خضر، إذًا، افتراقًا في المصير بين المسلمين والمسيحيّين بل تلاحمًا عضويًّا يتجسّد أيضًا حين كلامه على القضيّة اللبنانيّة.

يحتلّ لبنان في قلب البطريرك إغناطيوس مكانًا مميّزًا من حيث هو مكان تفاعل وعيش مشترك حقيقيّ للجماعات المسيحيّة والإسلاميّة المكوّنة له. فلبنان "مكان تلاقي الأفكار وتفاعلها ليصبح كلُّها للكلّ، وحلاوةُ لقيا المسيحيّين والمسلمين لا تضاهيها حلاوة"[٣٢]. إستمرار الشهادة المسيحيّة في الشرق هو الهاجس الّذي يجمع البطريرك والمطران جورج خضر الّذي يقول: "ليس مسيحيّ في العالم العربيّ يزداد عمقًا في معرفة المسيح أو تقوى مساهمته في سياسة بلده لمجرّد تَبَوُّؤ المسيحيّين أو فئة منهم سدّة الحكم في لبنان"[٣٣]. المحافظة على العيش الإسلاميّ المسيحيّ، عند المطران خضر، أهمّ

من السلطة الزمنيّة. والدعوة إلى العيش المشترك تنطلق عند البطريرك هزيم والمطران خضر من خبرة حياتيّة عاشاها في أوساط مختلطة، وهذه خصوصيّة أنطاكيّة أيضًا. فالبطريرك يؤكّد أنّ "الحوار ليس شيئًا جديدًا، أعتقد أنّ الحوار هو أنّنا نعيش ونكون عنصرًا في هذه المنطقة"[٣٤]. أمّا المطران خضر فيتذكّر بحبّ فائق طفولته في أحياء طرابلس الإسلاميّة، وتُرافِقُ هذا التذكّرَ دعوةٌ إلى المسيحيّين للخروج من "حارة النصارى"، أي من عزلتهم، والانخراط تاليًا في العمل الوطنيّ الجامع مع المسلمين، فيقول إنّ نضال المسيحيّين هو "ألاّ يظلّوا حارة نصارى في دنيا الإسلام بل أن يصبح الجميع مواطنين في أوطان، متساوين في الكرامة بحيث لا يبقى فضل لأحد على أحد في الوجود والحرّيّة"[٣٥]. ولهذا رفض المطران خضر، منذ بداية الحرب، وطبقًا للرسالة التي وجّهها المجمع الأنطاكيّ المقدّس إلى اللبنانيّين، أن يكون المسيحيّون كتلة واحدة ضدّ المسلمين، "فحضورك ليس إزاء المسلمين بل مع المسلمين"[٣٦] و"لأنّ المسيحيّين كتلة المحبّة لا كتلة طائفيّة"[٣٧]. كما رفض البطريرك هزيم التقسيم و"مبدأ الكانتونات. نريد أن نكون في كلّ مكان لأنّ الوجود المسيحيّ أساسيّ جدًّا"[٣٨]. ويكرّر البطريرك كلامه في هذا الاتّجاه حين يقول: "إنّ واجب الأرثوذكس الأساسيّ أن يكونوا جسر الوفاق. قلنا بالتنوّع والانفتاح وهذا من صلب عقيدتنا"[٣٩]. التنوّع والانفتاح هما خصوصيّة الكنيسة الأنطاكيّة ليس فقط في الشأن الوطنيّ والتعايش بين المسلمين والمسيحيّين، بل أيضًا في الحوار الدينيّ بين مختلف الكنائس المسيحيّة وبين المسيحيّة والأديان الأخرى وبخاصّة الإسلام.

خاتمة:

لقد ساهم الأرثوذكس الأنطاكيّون، خلال القرن العشرين، في إرساء قواعد تعايش مشترك مع المسلمين إخوتهم في المواطنة، وكان حضورهم بارزًا في ترسيخ

أسس هذا التعايش–اللقاء وتفعيل أساليبه ومعالجة قضاياه على قاعدة المشاركة الكاملة. ولكن ما مدى صحّة المقولة الشائعة التي تقول إنّ الطائفة الأرثوذكسيّة هي طائفة اللاطائفيّين؟ أين هي خصوصيّة الطائفة الأرثوذكسيّة في الخطاب السائد اليوم في لبنان، وبخاصّة حين نرى بعض الأرثوذكس، ومنهم مسؤولون كنسيّون، يطالبون بحقوق الطائفة في الدولة، أو يصمتون في قضيّة تطال حرّيّة الإنسان الإيمانيّة كقضيّة الأحوال الشخصيّة الاختياريّة؟ أين أرثوذكس لبنان من رسالة المجمع المقدّس (١٩٧٥)؟ وهنا لا داعي للتذكير بأنّ الطائفة هي غير الكنيسة. أعتقد أنّنا نستطيع، في المشهد اللبنانيّ اليوم، أن نقسم اللبنانيّين إلى أقسام عدّة، كلّ قسم منها يضمّ لبنانيّين من كلّ الطوائف تتفاوت بينها نسبة الطائفيّة، والأرثوذكس منتظمون، ككلّ الطوائف، في كلّ درجات السلّم الطائفيّ. هل يستطيع الأرثوذكس اليوم أن يعيدوا دورهم السابق كـ"جسر وفاقيّ" بين سائر اللبنانيّين؟

لأبناء الكنيسة الأنطاكيّة دورٌ آخر عليهم أن يؤدّوه، وهو ترسيخ التخاطب الدينيّ الإسلاميّ المسيحيّ على أسس متينة ومتّفق عليها. هذا التخاطب يعتريه في أكثر الأحيان سوء فهم متأتّ من تضارب في بعض المفاهيم ومعانيها. فثمّة مفاهيم لديها، في المسيحيّة والإسلام وتاليًا عند المسيحيّين والمسلمين، مدلولات مختلفة. المطلوب، إذًا، العمل على توضيح هذه المفاهيم، ودراسة إمكانيّة صوغ لغة تخاطب مشتركة تساهم في توطيد التفاهم واللقاء. وهذا يشمل أسس العقيدة: التوحيد والنبوءة والوحي والكتاب، ومعاني العدل والرحمة والحرّيّة والمساواة، وقضايا المواطنة وأهل الذمّة والعيش المشترك، ومسألة حقوق الإنسان وحقوق ا لله. وهل ثمّة كنيسة أخرى تستطيع أن تقوم بهذا الدور غير الكنيسة العربيّة الأنطاكيّة؟

وقد ساهم الأرثوذكس الأنطاكيّون أيضًا في خطاب لاهوتيّ منفتح على الإسلام والإيمان الإسلاميّ. ولكن تبقى الحاجة إلى ترسيخ لاهوت عن الآخر، أيًّا كان، في إيمانه هو ومعتقده، والبحثِ لاهوتيًّا عن موقعه في التدبير الإلهيّ خارج الإعلان المسيحيّ.

لقد بدأ البطريرك هزيم والمطران خضر العمل على تأسيس هذا اللاهوت الّذي يرى إلى الآخر في غيريّته وثراء تراثه وحضوره في التدبير الإلهيّ. وأخيرًا، هل تستطيع الكنيسة الأنطاكيّة الانتقال من الكلام على الحوار التعايشيّ إلى البدء بالحديث عمّا سمّاه البروفسور محمود أيّوب "الشركة الإيمانيّة بين المسلمين والمسيحيّين"[٤٠]، وهي شركة تتخطّى فكرة التسامح المتبادل إلى ما هو أسمى، فتقوم أساسًا على مبدأ الاستفادة من الروحانيّتين الإسلاميّة والمسيحيّة، ذلك أنّه يمكن المسيحيّ أن يستفيد من التراث الروحيّ الإسلاميّ ويمكن المسلمَ أن يستفيد من التراث الروحيّ المسيحيّ من دون أن يضطرّ أيّ منهما إلى أن يجحد إيمانه. التحدّي كبير أمام الأنطاكيّين للتجاوب مع هذه الدعوة جدّيًا لكي يكون للكنيسة الأنطاكيّة خصوصيّة حقيقيّة في هذا المجال.

الهوامش

(١) مجلّة **النعمة**، تشرين الثاني–نوفمبر ١٩١١، ص ٥١٤. استشهاد مستلّ من طارق متري، "المسيحيّون الشرقيّون والإسلام: قراءة في تاريخ الأفكار والمشاعر والمواقف"، في **النظرات المتبادلة بين المسيحيّين والمسلمين في الماضي والحاضر**، منشورات مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند، ١٩٩٧، ص ١٠١.

(٢) جريدة **النهار**، ٢١ تمّوز–يوليو ١٩٨٢. راجع أيضًا جورج مسّوح، "المسيحيّون في أعمال رجال الدين المسلمين في لبنان خلال العشرين سنة الأخيرة"، في **النظرات المتبادلة**...، ص ١٦٣–١٧٤.

(٣) راجع **في المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحيّ**، منشورات مركز الدراسات الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٩–٤١.

(٤) جريدة **السفير**، ٦ شباط–فبراير ١٩٨١. انظر **في المسألة اللبنانيّة**...، ص ٤٢–٤٤.

(٥) جريدة **النهار**، ٢١ نيسان–أبريل ١٩٩٣.

(٦) في محاضرة ألقاها في السوربون (٣٠ أيّار–مايو ١٩٨٣)، في **من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، ص ٢٤.

(٧) المصدر السابق.

(٨) جورج خضر، **فلسطين المستعادة**، منشورات النور، بيروت، ١٩٦٩، ص ١١٥.

(٩) جريدة **النهار**، ٥ تشرين الثاني–نوفمبر ١٩٨٨.

(١٠) **فلسطين المستعادة**، ص ١١٥.

(١١) Christianisme dans un monde pluraliste: l'Economie du Saint Esprit", in *Irénikon*, nº 2, 1971, p. 202

(١٢) "Bible et Coran", in *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy, 1988, p. 217

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

(١٤) **حديث الأحد**، الجزء الثاني، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٦٥–٢٦٧.

(١٥) **فلسطين المستعادة**، ص ١١٤.

(١٦) الأب هـ. بوتمان اليسوعيّ، **البطريرك طيموثاوس الأوّل أو الكنيسة والإسلام في العصر العبّاسيّ الأوّل**، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥، ص ٣١ (النصّ العربيّ).

(١٧) المصدر السابق، ص ٣١–٣٣.

(١٨) انظر نصّها في جريدة **الحياة**، ٢٤ آب–أغسطس ١٩٧٥.

(١٩) هنا نتذكّر قول كاتب الرسالة إلى ديوغنيطس (نهاية القرن الثاني للمسيح): "ويقيمون (أي المسيحيّون) كلٌّ في وطنه ولكن كغرباء مستوطنين. ويؤدّون واجباتهم كاملة كمواطنين، ويتحمّلون كلّ الأعباء كغرباء. فكلّ أرض غريبة هي بمثابة وطن لهم، وكلّ وطن هو بمثابة أرض غريبة".

(٢٠) انظر طارق متري، مذكور أعلاه، ص ١٠٠–١٠١.

(٢١) "غريغوريوس الرابع بطريرك أنطاكية وسائر المشرق"، مجلة **الرسالة**، أبرشيّة جبل لبنان للروم الأرثوذكس، السنة الرابعة، العدد الأوّل، أيلول–سبتمبر ١٩٨٤، ص ٣٩–٦٢، هنا ص ٥٣.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٢٣) جريدة **المحرّر**، ١ أيلول–سبتمبر ١٩٧٥.

(٢٤) **من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، ص ٢١–٢٢.

(٢٥) جريدة **الديار**، ٧ تشرين الأوّل–أكتوبر ١٩٩٣.

(٢٦) جريدة **السفير**، ٦ شباط–فبراير ١٩٨١. انظر **في المسألة اللبنانيّة...**، ص ٤٢.

(٢٧) مجلّة **النهار العربيّ والدوليّ**، ٢٨ آب–أغسطس ١٩٨٠. انظر **في المسألة اللبنانيّة...**، ص ٤٥.

(٢٨) "من وحي عيد الصليب"، جريدة **النهار**، ١٤ أيلول–سبتمبر ١٩٨٠.

(٢٩) "القدس، ضمير المسيحيّين العرب"، في **الملحق**، ع ١٤٨، ٧ كانون الثاني–يناير ١٩٩٥، ص ٣.

(٣٠) "شهادة القدس وحقّ العرب"، في **فلسطين المستعادة**، ص ٤٩–٥١.

(٣١) "المسيحيّ والمصير العربيّ"، في **فلسطين المستعادة**، ص ٩٥.

(٣٢) في خطابه أمام القمّة الإسلاميّة المنعقدة في الطائف، انظر **في المسألة اللبنانيّة**، ص ٤٠–٤١.

(٣٣) "الفاعليّة المسيحيّة أين هي؟"، جريدة **النهار**، ١٥ كانون الأوّل–ديسمبر ١٩٨٥.

(٣٤) جريدة **السفير**، ١٣ نيسان–أبريل ١٩٩٢.

(٣٥) "من وحي عيد الصليب"، جريدة **النهار**، ١٤ أيلول–سبتمبر ١٩٨٠.

(٣٦) "المسيحيّة العربيّة والغرب"، في **المسيحيّون العرب**، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨١، ص ٩٧.

(٣٧) "الفاعليّة المسيحيّة أين هي؟"، جريدة **النهار**، ١٥ كانون الأوّل–ديسمبر ١٩٨٥.

(٣٨) مجلّة **الأسبوع العربيّ**، ٢٨ تمّوز–يوليو ١٩٨٠. انظر في المسألة اللبنانيّة...، ص ١٦.

(٣٩) مجلّة الصيّاد، ١٦ كانون الثاني ١٩٨٥. انظر **في المسألة اللبنانيّة...**، ص ٣٠.

(٤٠) جورج مسّوح وكاترين سرور (تحقيق)، **نحو الجدال الأحسن، محاورات إسلاميّة مسيحيّة بين المطران جورج خضر والبروفسور محمود أيّوب**، منشورات مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند، ١٩٩٧، ص ٦٧.

الوحدة والتنوع وكلام الهويّة عند الأرثوذكس في لبنان منذ العام ١٩٢٠

د. طارق متري
جامعة البلمند

في مستهلّ تعريفه بالأرثوذكس، يتوقف بيار روندو، في كتابه "مسيحيّو الشرق" الصادر عام ١٩٥٥، عند ما يحسبه سببًا لسوء الفهم أو قلّته، الذي غالبًا ما يقع فيه المراقبون الغربيّون عند النظر في خصائص جماعة فيها "نكهة المسيحية الأولى"[١]. وفيما يقودُه الى أصغر التفاصيل اهتمامُه بأحوال مسيحيي الشرق ومآلهم، يرى في الأرثوذكسيَّة سمَتين: تبدو الأولى، بفعل الروحانية الشرقية وحبّ الجمال الليتورجي، خارج الزمان؛ وتكشف الثانية عن قدرة على التكيُّف مع تقلُّباته وأوّلها ما يتَّصل بتعاقب الدول واختلاف الأنظمة.

على ضوء هاتين "العلامتين الفارقتين" يجوز بنا الكاتب، من دون تعثُّر كبير، طريق الأرثوذكس اللبنانية منذ ضم فئة كبيرة منهم وانضمامها الى الكيان السياسي الناشئ عام ١٩٢٠. وعلى هذا النحو لا يشغل نفسه كثيرًا بالسؤال الذي لم يغادر الكثيرين طيلة عقدين أو ثلاثة بعد كتابه، والدائر حول هوية الأرثوذكس، والذي اختزله باحث فرنسي أقلّ اطّلاعًا وحذاقة من روندو، بالقول إنّ واقع الحال قاده من الحديث الذي لم يفترض وجود جماعة أرثوذكسيّة "من" لبنان الى القول بأرثوذكسيّة أنطاكيّة ينتمي اليها من هم "في" لبنان[٢].

لا ترى هذه الورقة أيّة فائدة في البدء، اليوم، من سؤال الهويّة بأيٍّ من الصيغتين. ويعزِّز هذا الإقرارَ بعضٌ ممَّا صار إليه الاجتماع اللبنانيّ، وما نعرفه عن اتّجاهاته العامّة، رغم اعترافنا بمحدوديّة معرفتنا التجريبيَّة لتنوُّع المواقف الحاضرة والمشاعر وصور

الذات. ولا هي تستسيغ الانطلاق من اعتبار الهويَّة الدينيَّة للأرثوذكس، وذاكرتهم التاريخيَّة، وموقعهم في النظام الإجتماعي والسياسي في لبنان، تشكّل وعيًا إتنيًّا صلبًا أو شخصية تقاوم الزمان في حفاظها على قدر من الطبائع المميِّزة شرطًا لبقائها. فليس القصد منها أن تحاول قراءة لتاريخ الأرثوذكس المعاصر تبرز خصوصيَّة انتمائهم اللبناني بما يؤكِّد صحّة القول الشائع بعروبتهم وانفتاحهم. ولكنّها لا ترمي بالمقابل الى نمذجة لمواقف الأرثوذكس تُغلق عليهم في ثنائيّة اللبنانيِّين والعروبيّين[٣] او غيرها كثنائية الطائفيِّين والعلمانيِّين وثنائيّة التقليديّين والإصلاحيّين.

لا يبقى إذًا من كل ما قد يشي به، بالنسبة للبعض، موضوعُنا المقترح إلاّ سؤالان متداخلان يرافقان جولتنا السريعة في تاريخ الأرثوذكس المعاصر، والتي لن تضيف الى معرفة وقائعه شيئًا يُذكر. ويدور أوّلهما حول جدلية الافتراق والالتقاء بينهم ننظر إليها في مرآة بعض الأحداث الكنسيّة والسياسيَّة وفي كلام الهويَّة المتغيِّر. أما ثانيهما فيتعلّق بكلام الهويَّة نفسه، لا من حيث مكوِّناته الدينيّة الأصليّة، العقديّة والمعياريّة، بل من حيث يرسم ملامح صورة الذات الطائفية، أو يصف دور الأرثوذكس في الحياة العامّة، ويحدِّد علاقاتهم بالطوائف الأخرى على نحو يضفي على بعض هذه الملامح صفة الديمومة ويعيد ترتيبها. صحيح أن هذين السؤالين يفتحان بدورهما مجالاً واسعًا ليس بمقدور ورقة كهذه أن تحيط به. غير أن هذا المجال سرعان ما يضيق الى حدود يفرضها الحذر –ومعه بعض الخفر– الذي يستوجبه قرب المسافة الزمنية ومقتضى تعليق الأحكام القيميَّة المستعجلة، فضلاً عن بعض العناء الذي يختبره من يتوخى النظر من الداخل والخارج بآن معًا، أي بعينَي الملتزم والمراقب.

* * *

لم تدم طويلاً في تاريخ الأرثوذكس المعاصر المرحلةُ التي افتتحَتْها في بداية القرن وعودٌ كبيرة تزامنت مع انتخاب البطريرك ملاتيوس الدوماني. ذلك أن سقوط روسيا القيصريّة وانهيار الامبرطورية العثمانيَّة أدْخَلا الأرثوذكس في طور اضطراب، في

علاقاتهم الداخلية والخارجية. وفيما اهتزّت دعائم عالمهم القديم لم تتّضح أمام أعينهم وجهة المستقبل. لم يخسروا دعمًا واستقرارًا فحسب بل وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى غربية مسيطرة تتنافس على غنيمة ماديّة ومعنويّة كبيرة[٤]. وأُثيرَ بينهم مجدَّدًا، وبقدر من الحدَّة أو القلق، سؤالُ الهويّة.

وبالرغم من أن الأغلبية مالت إلى رفض خيار الانتداب الفرنسي[٥] والى معارضته لاحقًا، فإنّهم انضوَوا في "لبنان الكبير" من غير تماسك كبير. وجاءت أزمة الخلافة البطريركيّة عام ١٩٢٨، والاستقطاب الذي ظهر بوجوه متعدّدة ليكشف خلالها عن صعوبة في التكيُّف مع الأوضاع الجديدة، وعن تباين في نظرة الأرثوذكس الى أنفسهم بظلِّها.

لم يكن الانقسام الكنسيّ بعد وفاة البطريرك غريغوريوس الرابع، والذي أدَّى الى انتخاب بطريركَين، مجرَّد تنازع أشخاص على المنصب البطريركيّ أو خلاف حول القانون الانتخابي بين متمسِّك بشرعيّة القديم وراغب في تغييره. ولم يقتصر على مواجهة بين أقليَّة من المطارنة تستقوي بدعم الدمشقيّين القوي، وأغلبية تحظى بتأييد بيروتيّ كبير، بل كان أيضًا مجال تدخّلات خارجيَّة واسعة من قبل سلطات الانتداب الفرنسيّ ومن انكلترة واليونان، بالإضافة الى الكنائس الأرثوذكسيّة الناطقة باليونانيَّة، والتي تسبَّبت بتجاذبات داخلية وتوسّلتها بآن معًا.

غير أنّ كل ذلك لا يعني أن الانقسام الذي هَدَّد الوحدة بين الأرثوذكس في سوريا ولبنان، وعمَّق الفجوة بين نخب علمانيَّة وأخرى اكليريكيَّة، يظهر، كما يميل البعض الى القول، بصورة تعبير كنسيّ عن صراع سياسيّ، فيصف تصادمًا بين كتلة من اللبنانيّين تدعمها فرنسا، أيًّا كان أمر تشجيعها الدعوة إلى إنشاء كيان ارثوذكسيّ لبنانيّ، وكتلة سوريّة منخرطة في الحركة العربيّة. وفي حقيقة الأمر، لم تدْعُ إلاّ قلة قليلة إلى انفصال اللبنانيين عن السوريّين والى موقف يرى في الانتداب الفرنسيّ ضمانًا لحرّيّة الأرثوذكس وتقدُّمهم الى جانب سواهم من المسيحيّين. كما لم تُسمع أصوات كثيرة

تأبى القبول بالأمر اللبنانيّ الواقع. بعبارة أخرى، نكاد لا نعثر، في ما عدا مواقف أفراد من النخبة العلمانيّة لا يعكس نفوذهم قوة تمثيلهم لقطاعات من الأرثوذكس[٦] واسعة، على كلامٍ في الهوية ارثوذكسيٍّ محوره الخصوصيّة اللبنانية، ولا على نقيض له تحرّكه الحماسة للقوميّة العربية. بالمقابل، نرى الوعي المسيحي الشرقي، وله ذاكرته المليّة بل الروميّة، يخشى تجزئة الأرثوذكسيّة[٧]، ويرى فيها بداية تقهقر، تظهر فداحته بالقياس مع فرص النهوض والتحرُّر والتقدُّم المتاحة أمام الطوائف المسيحيّة الأخرى. وهذا ما يفسِّر ضغط المطالبة وقد أتت من غير صوب، وأبرزها تلك الصادرة عن المؤتمر الأرثوذكسيّ الوطنيّ الملتئم في بيروت عام ١٩٣٠، بحلّ الخلاف أيًّا كان السبيل ومهما كان الثمن، وذاكرًا احتمال دعوة الكنائس الأرثوذكسيّة الناطقة باليونانيّة للتدخُّل بما يحفظ وجود الأرثوذكس ووحدتهم ومكانتهم، ويحول دون استفادة الطوائف الكاثوليكيّة من تفكُّكهم. وتبدو هذه الخشية طاغية على كلّ ما عداها من المشاعر، ومنها تلك التي تتداخل فيها علامات التمايز الثقافي والرغبة في توطيد الاستقلال الكنسيّ، حسب ما تشير اليه بعض المراسلات الكنسيّة والقنصلية اليونانيّة. ولعلّها من جملة الأسباب التي تدفع مطران تياتيرا جرمانوس– وكان مرشَّحًا من الخارج قليل الحظوظ– للمضيّ في تحرّكه، وهو العليم بالشؤون الأنطاكيّة، على أساس أنّ خيار المجيء ببطريرك يونانيّ ليس مستبعدًا بشكل نهائيّ[٨]. لكنْ يتَّضح، من جهة ثانية، أنّ الاتّجاه الغالب بين اليونانيين الذين تعاطوا المسألة الأنطاكيّة، بمن فيهم الذين توسَّطوا لاحقًا وجاءت حصيلة جهودهم لمصلحة البطريرك ألكسندروس، أنّ البحث عن مرشّح تسوية يونانيّ –يتقن العربيّة– يوحي، في حقيقة الأمر، بنوع من العودة الى الوراء لن يرحّب الأرثوذكس الأنطاكيّون بها ولا تحسبها الخارجية اليونانيّة واردة.

على ضوء كلّ ذلك، ليس مُستَغربًا ألاّ يؤدي الانقسام الكنسيّ، بعد انتخاب أرسانيوس بطريركًا في السابع من شباط ١٩٣١، وألكسندروس بعد ذلك بيومين، إلى انفصال بين السوريّين واللبنانيّين. ويبدو تردُّد السلطات الفرنسيّة في تحقيق الانفصال

المذكور، وهي التي لم تُخفِ دعمها لأرسانيوس ضد ألكسندروس، وحَذَرَها من التيّار العربيّ الذي يؤيِّده، ومن علاقات مفترضة أو محتملة مع اليونان والأنكليز، بمثابة اعتراف بقوة التيّار الذي يبغي المحافظة على وحدة الأرثوذكس، والذي يشوب علاقتَه بسياستها قَدْرٌ من الارتياب لا يستهان به. ويصحّ ذلك أيضًا، إضافة لاعتبارات كنسيَّة تقليديَّة، في موقف الوسطاء من البطريركيّات الأرثوذكسيّة الأخرى الذين مالوا من البداية الى تأييد ألكسندروس، وانتهوا، عند تعثُّر الوساطة، إلى القول بشرعيَّته. كما يظهر الإقرار باتّساع شعبيّة التيّار المعارض للفرنسيّين في وقوف الخارجيَّة اليونانيَّة الى جانب ألكسندروس.

في آخر الأمر، استطاع الأرثوذكس أن يحافظوا على وحدتهم، وعجَّلت وفاة البطريرك أرسانيوس، في كانون الثاني ١٩٣٣، في تسوية الأوضاع فنودي بألكسندروس بطريركًا . لكنّ التصدُّع الذي أصاب حياتهم الكنسيَّة لم يلبث أن عاد الى الواجهة في أزمات جديدة تبدو عناصرها، أو بعضها، على صورة الأزمة السابقة، وأتت بمعنًى ما استمرارًا لها من حيث العصبيّات الفئويّة التي أيقظتها، ومن جهة الأدوار التي لعبها فيها عدد من الشخصيّات والتكتُّلات المحلِّيَّة. ففي معظم الحالات، تشابكت الخصومات الشخصيّة والماليّة، والتي كان البطريرك ألكسندروس الطرف الرئيس فيها، مع خلافات حول الإصلاح وبناء المؤسَّسات وإدارتها. وافتقدت الكنيسة من يؤدّي دور الحَكَم فتعرَّضت وحدتها للاهتزاز كلّما ظهر انقسام في صفوف المطارنة، وبين بعضهم و"الوجهاء"، وبين هؤلاء أنفسهم، وتفاقم عند الانتخابات الأسقفيّة، خصوصًا كما جرى في حوران ولبنان وطرابلس وحمص واللاذقيّة وبيروت.

لكنّ الأزمة التي وصلت حدّ الانشقاق، وتركت الأثر الأكبر على حياة الأرثوذكس الكنسيَّة في العقود التالية، نشبت عام ١٩٣٥ بعد قرار لم ينفَّذ، قضى بنقل المطران أبيفانيوس من حمص الى اللاذقيَّة. وتعدّى الخلاف بسرعة نطاق الأبرشيّتين

المعنيَّين ليؤدّي الى تكتُّل فئات معارضة للبطريرك ألكسندروس من مشارب ومناطق مختلفة في لبنان. كما أعاد هذا الخلاف فتحَ باب التدخل الفرنسيّ والبريطانيّ، ما وضع على المحكّ وحدة الكيان الكنسيّ الأنطاكيّ. لم تطرَح هذه المرة المسألة اللبنانيَّة السوريَّة بل ورد على لسان البعض، وفي اتصالات لهم أوليَّة، احتمال الانضمام الى الكنيسة الأنكليكانيّة[٩].

إلاّ أن هذه الأزمة تميَّزت بنقل الخلاف من نزاع على الشرعيّة بين بطريركين أو مطرانين على غرار الماضي، إلى قطيعة تتمثّل في إنشاء كيان كنسيّ انفصاليّ دُعي "الكنيسة الأرثوذكسيَّة الشرقيَّة المستقلَّة"[١٠]. ولا تقاس مساوئ هذا الانشقاق ومخاطره بطول عمره – وهو في كلّ حال اقتصر على سنوات معدودة انتهت بتسوية عام ١٩٤٠ التي صار بموجبها السيد أبيفانيوس مطرانًا على عكّار – بل بتجاوزه حدودًا لم تتخطَّاها أيّة فئة من الأرثوذكس بعد خروج المتكثلكين من صفوفهم عام ١٧٢٤[١١].

ليس القصد من التوقُّف عند الأزمات الكنسيَّة في تاريخ الأرثوذكس خلال العشرينات والثلاثينات، اختزالاً لهذا التاريخ، وليس مجرَّد استسهال لرواية أحداث نعرف عنها أكثر ممَّا نعرفه عن سائر أحوال الأرثوذكس ومشاعرهم وأفكارهم. بل يدفعه، في المقام الأوّل، الاعتراف بمركزيّة الدور الاكليريكي ودور النخب العلمانيّة التي تتعاطى الشأن الكنسيّ في العبور بالأرثوذكس تدريجيًّا من جماعة انتماء بل تشكيلة دينية ومؤسَّسيَّة الى أخرى، ومن سياق ثقافيّ واجتماعيّ وسياسيّ الى آخر. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من محاذرة الانزلاق إلى قراءة تفسيريّة للأحداث الكنسيّة تجعل منها مجرَّد انعكاس للصراعات السياسيّة التي اخترقت صفوف الأرثوذكس أكثر من سواهم من الطوائف في لبنان، أو خلافات الأشخاص حسبما تأمر به أهواؤهم ومصالحهم. فالأزمات الكنسيَّة التي أشرنا اليها تعبِّر عن التضعضع الذي أصاب الأرثوذكس في تكيُّفهم مع انهيار عالمهم القديم، وهي تتسبَّب به بآن معًا. وهي أيضًا، بالنسبة للكثيرين، المجال الذي توضَع فيه تحت السؤال قضايا الهوية والمصير. فنسمع

مثلاً أحد الوجهاء الذين خاصموا البطريرك ألكسندروس يصف حالة الأرثوذكس بالقول "لقد شاخت ملّة الروم"[١٢]، ممَّا دعا مطرانًا لكتابة ردّ استنهاضيّ يؤكِّد أنّ الملل لا تشيخ، وهي تستمدّ قوّتها من أمجاد تاريخها وقديم عهدها، لكنه يعترف بأنها تمرّ في طور "نكبات وعثرات" بعد ان "ظلَّت حتى إعلان الحرب العالميّة من أرقى الملل وفي مقدَّمها بمدارسها وموسَّساتها الخيريَّة وبرجالها وبنفوذ رئاستها الروحية"[١٣]. بالطبع، ليس هذا الكلام المزدوج الدلالة فريدًا في نوعه. فالعديد من الإكليريكيّين والوجهاء، ومن مواقع خصوماتهم أحيانًا كثيرة، كشفوا عن خشية قويّة من خسارة "مكانة الملّة" و"جرح كرامتها" و"ضياع حقوقها" ومن خروج بعض أبنائها من "حظيرة الأرثوذكسيّة"[١٤].

بين هذه الخشية والاعتزاز بالأصالة وبعض النوايا الإصلاحية التي تبغي استجماع الإمكانات وتحديثها، خرج الأرثوذكس تدريجيًّا من عالم الملَّة العلائقيّ والشعوريّ ليدخلوا في عالم جديد، تدفعهم بعض عناصره الاجتماعية والثقافيّة الحديثة باتّجاه التحوّل الى كنيسة للمؤمنين بها، فيما تجعلهم مؤسَّساته السياسيَّة طائفة لبنانيّة ثانويّة، وإن حُسِبت من الطوائف الستّ الكبرى.

لم يتأخَّر عدد من الأرثوذكس الذين برزوا في الحياة العامّة في الاعتراف بمحدوديّة التوظيف السياسيّ الممكن للعصبيّة الطائفيّة الأرثوذكسيّة على غرار ما كانت تشهده بعض الطوائف الأخرى. فبعد مبادرة "حزب الغساسنة" التي لم تعش طويلاً، لم تتكرَّر تجربة إنشاء حركة سياسيَّة تستند الى قاعدة ارثوذكسية. ومالت الشخصيَّات السياسية التي باتت تشارك المطارنةَ في التمثيل الطائفيّ للأرثوذكس أو بحسب معادلة تقاسم أدوار ملتبسة، إلى اعتماد كلام على الهويّة ينسجم مع دور الوساطة وبناء الجسور بين الطوائف اللبنانيّة الذي اختاروه لأنفسهم وأتاحته لهم حركة السياسة وعلاقات القوى المجتمعة. فكانت توفِّق بين اصالة الانتماء الشرقيّ للأرثوذكس وولائهم للبنان، وتشدِّد على انفتاحهم وتنوُّع الآراء والمواقف فيما بينهم[١٥].

بالطبع، لم يردِّد كل الأرثوذكس كلام الهويّة نفسه، علمًا بأنه لم يغب عند الكثيرين منهم إذ نجد له أثرًا عند بعض الذين انخرطوا في الحركات القوميّة، السوريّة والعربيّة، والاشتراكيّة، أو تعاطفوا معها. إلاّ أن قسمًا من هؤلاء اختار أن لا يُكثِر من الكلام على الهوية. كانوا يرغبون في الإعلان، بصورة أو أخرى، عن خروجهم على الانتماء التقليدي الى الأرثوذكسيّة، رغم أنّ هذا الخروج لم يكن في أحيان كثيرة قطيعة لا رجوع عنها. أمّا الفئة الأخرى من أصحاب الاتّجاه نفسه فكانت توحي بأنّ انتماءها الطائفيّ الى الأرثوذكسيَّة ولا طائفيّتها صنوان. و لم يكن هذا الإيحاء بعيدًا عن صورة روَّجوها عن أنفسهم، وروَّجها سواهم على جاري العادة في تبادل الصور بين الطوائف، والتي تُظهرهم أكثرَ المسيحيين عروبةً وأكثرَ العروبيين لا طائفيةً.

و لم تكن هذه الصورة غائبة عن أعين المطارنة وغيرهم من الاكليريكيّين، فإنّ عددًا منهم رأى فيها تعبيرًا عن هويّة راسخة في القدم، بل إنّه عمد الى تأصيلها بلغة دينيّة لا تخلو من العموميّة والغموض[١٦]. وسعى البعض الآخر الى المواءمة بين خصوصيّتَي لاطائفية الأرثوذكس النسبيَّة وقدرتهم على التوسُّط بين الطوائف اللبنانيّة أو بالأحرى توظيف الأولى في خدمة دور سياسيّ تسوّغه الثانية وتعزّز فرص الاعتراف به[١٧].

وعلى منوال هؤلاء الاكليريكيّين نسج عدد من العلمانيين، وأكثرهم من الوجهاء والطامحين الى الوجاهة من الذين لم تنفتح أمامهم أبواب العمل العام، أو تردَّدوا في خوض غمار السياسة الانتخابية أو الحزبيّة. ودار كلامهم الأرثوذكسي، سواء أيَّدوا مواقف المطارنة أم خاصموهم، حول ضمان التمثيل الطائفيّ السويّ لصون الحقوق والدفاع عنها ولتمكين الطائفة من لعب الدور الذي يليق بها والذي يتعدّى، بطبيعة الحال، مجرَّد المحافظة على نفسها[١٨]. لكنّ الحديث عن مقوّمات هذا الدور، وإظهار مضامين الخصوصيَّة الأرثوذكسيَّة، ظلّ في الغالب محاطًا بالغشاوة.

من جهتها، حاولت حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة التي تزامن تأسيسها مع استقلال لبنان، أن تبدِّد هذه الغشاوة. فانتقلت بكلام الهويّة الى النطاق الدينيّ. وكان مؤسّسوها

قد انطبعوا بخبرة مزدوجة. فتَداخَلَ عندهم شعورٌ بالتفوُّق المسيحيّ الغربيّ القاسي الذي اختبروه في مدارس الإرساليات الكاثوليكيَّة وفي الجامعة اليسوعيَّة، مع إرادة استنهاض الأرثوذكس عن طريق اكتشاف تراثهم المسيحي الشرقي، المجيد والخاصّ، وإحيائه. واكتسبوا، من ناحية أخرى، ثقافة حديثة غربيّة علمانية ومسيحيَّة تُواصِل تكيُّفَها مع العلمانيَّة، دفعت بهم الى رفض التعصُّب الطائفيّ والقيام بنقدٍ للطائفيّة مسيحيّ لا يأتي كلُّه من التراث الشرقي.[١٩]

وبالرغم من تميُّزه بنوع من النقد المسيحيّ المتواصل، لم يكن تيّار الحركة الأرثوذكسية وحيدًا بين الأرثوذكس ممّن قالوا بنقد للطائفية لا يتّصل باعتناق أصحابه إيديولوجيا علمانية أو انضوائهم في حركات سياسيّة قوميَّة أو اشتراكيَّة. بل شاركتهم فيه، كلٌّ على طريقتها أو من موقعها "المهني"[٢٠]، نخب تغذَّت بالثقافة الغربيّة الليبراليّة، الفرنسيَّة أو الأنكلوساكسونيّة، وأدركت أهمّيّة تجاوز الطائفيّ، بما أقرَّت، على درجات متفاوتة، بصعوبة ذلك.

من نافل القول أنَّ التباين في وعي الأرثوذكس اللبنانيّين لذاتهم الجماعيّة، في الأربعينات والخمسينات، كشف عن قدر من التراخي في لحمتهم الطائفيّة. غير أنّ هذا الوعي، وبخلاف ما يجنح اليه البعض من الذين يأسفون له أو يفاخرون به، لم يكن في كلّ حال سببَ هذا التراخي الأولَ ولا الوحيد. فالأوّليّة تعود الى الجغرافيا الأرثوذكسيَّة، ومعها الديموغرافيا، والى علاقات القوى بين الفئات اللبنانيَّة في المجتمع والسيَّاسة، صراعًا ومنافسةً وتقاسمًا ومشاركة. وليست دون كلّ ذلك تأثيرًا قلةُ المؤسَّسات التربويَّة والاجتماعية والثقافيَّة وضعفُها[٢١] وقصورُها عن أن تكون بامتياز أدوات لتنمية الحسّ بالانتماء والهويّة، تشدّ الأواصر الطائفيّة وتحفظ الذاكرة المشتركة او توقظها.

وتزامن هذا التراخي مع تغيير حقيقيّ، وإنْ بطيئًا، في الجسم الكنسيّ الإكليريكيّ وفي مكانة الهيئات العلمانيّة الأرثوذكسيّة ووظائفها. وجاء بعض هذا التغيير على

صورة إصلاح كنسيّ بقوّة دفع أطلقتها حركة النهضة الكنسيَّة والتي أعطت ثمارها الأولى في الخمسينات وعلى صعد نشر التعليم المسيحي الأرثوذكسيّ والثقافة الدينيَّة والحثّ على الحياة الروحية والتجديد الإكليريكيّ. وجاء بعضه الآخر على يد جهات اكليريكيَّة تجاوبت معه أو تكيَّفت أو أعادت النظر، لا بحكم الواقع الكنسيّ فحسب بل نتيجة المتغيرات السياسيَّة والاجتماعيَّة أيضًا، في دورها، الفعلي والرمزي أحيانًا، على صعيد تأطير الأرثوذكس وقيادتهم وتمثيلهم. إلاَّ أنّ جهات أخرى رأت خلاف ذلك. ولم تكن قادرة على – أو راغبة في – الخروج ممّا بقي لديها من "عالم" الملّة. وكانت تخفي هشاشة هذا "العالم" وراء ديمومة بعض شعاراته وشعائره. من جهتها، تمسَّكت فئة من العلمانيّين، متحالفةً مع بعض الإكليريكيين حينًا ومعارضةً إيّاهم حينًا آخر، بما اعتبرته الشاهد الأوّل على استمرار ذلك العالم وفرادته ألا هو بقاء "المجلس الملّي" والحفاظ على صفته التمثيليَّة المفترضة ودوره في ترشيح المطارنة وفي إدارة الكنيسة المالية.

لم يُبْذَل، عند تلك الفئة، أيُّ جهد يذكر في البحث عن أشكال تنظيم جديدة، بل كانت تميل الى ممالأة القديمة التي من القرن التاسع عشر. ورغم أنّ فكرة المشاركة العلمانيَّة في الإدارة الكنسيَّة، وأداتها المجلس الملي، كانت مدارَ خلافات متكرِّرة، فإنّها صارت، عند الكثيرين، لازمةً لدى الحديث عن الخصوصيَّة الأرثوذكسيَّة. وتشابَكَ الإعتزازُ بما درج البعض على تسميته ديموقراطيَّة الكنيسة الأرثوذكسيَّة، بالتحسُّر على الحقوق الضائعة والقوى المبعثرة والإمكانات المهدورة.

اكتسبت فكرة المشاركة المِلِّيَّة شرعيَّة متجدِّدة حين أُقِرَّ القانون الأساسيّ للبطريركيّة[٢٢] في المؤتمر العامّ الذي عقد عام ١٩٥٥ في دمشق، إثر تحرُّك ضاغط قام به، بالدرجة الأولى، الأرثوذكس اللبنانيّون. وبقدر ما جاء القانون المذكور قبولاً بمطالب جهات أرثوذكسيّة مؤثِّرة، واستجابةً لاحتياجات جرى التعبير عنها على نطاق واسع[٢٣]، فإنّه عَكَسَ رغبةً في تعزيز نوع من المركزيّة قد لا تكون ضرورةً كنسيَّةً مثلما

هي سبيل لتقوية التمثيل الأرثوذكسيّ عن طريق توحيده. أمّا تمييزه بين المجالين "الروحيّ" و"الزمنيّ"[٢٤] في توزيع المسؤوليات والتشارك في السلطة بين المطارنة والعلمانيين، فإنّه يوحي بإرادة لبناء المؤسَّسات وتحديث إدارتها للنهوض بواقع الأرثوذكس الطائفيّ الى مستوى طاقاتهم والتحدِّيات التي يواجهونها.

لم يختلف الأرثوذكس، قبل إقرار القانون وبعده، حول مبدأ المشاركة بين الإكليريكيِّين والعلمانيّين بل حول معنى المشاركة ومقصدها وشروطها وصيغ تطبيقها. كان التجاذب تعبيرًا عن منطقَين متعارضَين، ولكلٍّ منهما كلامه على الهوية والخصوصيَّة، ونظرته الى أولويّات العمل وحقوله؛ يرى الأول الأرثوذكس بصورة جماعة انتماء اجتماعيّ سياسيّ يستوي فيها "الاسميّون" و"المؤمنون"، فيما يشدِّد الثاني على الشركة الكنسيّة.

ولم يطلق صدور قانون ١٩٥٥، والشروع في تطبيقه، زخمًا كافيًا يدفع الى تحقيق الغرض المعلن الذي توخّاه دعاته. ولم يَفِ بوعوده على صعد إعادة بناء وحدة الأرثوذكس المتصدِّعة، وضمان حسن المشاورة والمشاركة بينهم، واستجماع قواهم واستثمار طاقاتهم. بل يمكن المجازفة بالقول إننا أمام عنصر تنابذ جديد يضاف إلى عناصر الشرذمة عند الأرثوذكس، وهي سبب الوهن ونتيجته بآن معًا. ذلك ان رابحي معركة قانون ١٩٥٥ ورافعي رايته مذّاك، أبقوا أبواب الكنيسة مشرَّعة أمام رياح الصراعات السياسيَّة وسائر الخصومات التقليديّة. أمَّا معارضوهم، وأيًّا كان أمر نواياهم، فقد أحدثوا استقطابًا جديدًا بفعل ما اعتبره البعض نخبويّة متديِّنين وإصلاحيين تهدِّد وجاهة الوجهاء وتنتقص من قَدْر الإكليريكيّين التقليديّين.

على هذا النحو، لم يطوِ قانون ١٩٥٥ صفحة الشقاق في الكنيسة بل، في غير مرّة، جاء التمسُّك بمرجعيّته والدعوة للاحتكام إلى حرفيّته رغم التباين في تفسيره وتحديد شروط تنفيذه، ليصبَّ زيتًا على نار الخلافات التي عصفت بالكنيسة. ونشبت

أكثر الخلافات حدّةً عند انتخاب المطارنة. تعدّى التحزُّبُ للمرشحين وحَشْدُ التأييد لهم نطاقَ المجمع والمعنيّين بالقضايا الكنسيَّة، بل والمهتمِّين بالشأن الطائفيّ، الى الاصطفافات في كتل متقابلة، محلّيّة ولبنانيَّة وعلى الصعيد الأنطاكيّ. ولم تكن هذه الكتل بالضرورة متجانسة، بل ضمَّت أحيانًا فئات اجتماعيّة وتيّارات سياسيَّة لا يجمع بينها مصلحة واحدة ظاهرة أو موقف واحد إزاء القضايا العامّة. وفتحت الخلافات المذكورة، بفعل منطوق القانون والوعي الملّيّ المشوَّش، المجالَ أمام تدخُّلات القوى السياسيَّة والسلطات الرسميَّة في لبنان وسوريا وبعض الدول التي تربط الأرثوذكس بها علاقاتٌ تاريخيَّة.

تعاقبت، خلال عقد من السنوات ونيِّف، ثلاث أزمات (١٩٥٨ و١٩٦٦ و١٩٦٩) تحكَّمت بكلٍّ منها ظروف سياسيَّة وكنسيَّة واعتبارات شخصيّة مختلفة. وتضيق هذه الورقة بسرد الوقائع التفصيليّة وذكر المواقف وتحليلها. يكفي القول إنّ الأولى، أي أزمة الخلاف على انتخاب مطران على طرابلس، كانت منعطفًا في تاريخ الأرثوذكس المعاصر، تجمّعت عنده معظم المتغيِّرات التي عرفها واقعهم الكنسيّ والإجتماعيّ والسياسيّ[٢٥]. وهذا ما يفسِّر تعدُّد الأطراف التي شاركت أو تدخَّلت فيها، بصورة أو أخرى، واتِّساع انفعال الأرثوذكس بها على نحوٍ فاق بشكل ملحوظ ما جرى خلال الأزمتين اللاحقتين، رغم أن أزمتَي "المطارنة الأربعة"، وكان ثلاثة منهم طرفًا في الأولى –المسمّاة اختصارًا أزمة اللاذقيَّة– والثانية –التي يمكن نسبتها الى حمص– أحدثتا انشقاقًا كنسيًّا صريحًا لم تحدثه الأولى. لم يستعد الأرثوذكس وحدتهم الكنسية بسرعة، لكنّ أثَرَ الانقسام ونطاقه انحسرا بينهم. وفيما بدأت المعالجة التدريجيّة لجرح الانشقاق، وحتى شفائه عام ١٩٨٠ في السنة الثانية من بطريركية إغناطيوس الرابع، خفَّت حدَّة الاستقطاب عند كل انتخابات أسقفيّة[٢٦]. وخفَّت معها الجاذبيَّة التي كانت لكلام الهوية والخصوصيَّة الذي انطبع بفكرة عراقة الملَّة الأرثوذكسيَّة، في إيحائها المزدوج بالقدم وفخار الأصالة، وحفاظها على تراثٍ من

أهمّ سماته الحرّيّةُ والمشاركة بين العلمانيّين والإكليريكيّين[٢٧].

منذ السبعينات، لم يعد التنوُّع السياسيّ، ولا تنوُّع كلام الهوية، مبعث شقاق سافر أو فرقة حادّة بين الأرثوذكس. ولم تتهدَّد وحدتهم، مقارَنةً مع الماضي، بفعل "خضَّتي" ١٩٧٢[٢٨] و١٩٨٠[٢٩] اللَتَيْن أثيرت خلالهما أسئلة الهويّة والخصوصيَّة والتمثيل والدور. بدا الأمر وكأنّ الشأن الطائفي فقد عندهم بعضًا من أهميَّته المادّيّة والمعنويّة، وفي الوقت نفسه، بات الانتماء الى الأرثوذكسيَّة أكثر برودة، واقتصرت حرارته، وهي من نوع آخر، على أهل الالتزام بتفعيل الحياة الكنسيَّة وتجديد الحياة الروحيّة والثقافة الدينيَّة، ومنهم من توارثوه واكتشفوه و"استعيدوا" إليه بفعل صدقيّة إكليريكيَّة متزايدة وقدرات لم تعد كلُّها مهدورة أو مبعثرة.

وخلال "الحروب اللبنانية" لم ينقلب التنوُّع الى استقطاب قويّ، ولم تنفجر الخلافات السياسيَّة داخل المجال الأرثوذكسيّ. وجاءت مواقف القيادات الكنسيَّة المنسجمة بوجه الإجمال رغم اختلاف نبراتها، ومواقف الشخصيّات السياسيَّة الأرثوذكسيّة في لقاءاتها مع البطريرك والمطارنة هنا وثمّة، لتعزِّز كلامَ هويةٍ وخصوصيَّةٍ يحدُّه، من جهة، اعتدالٌ وانفتاح ورسوخ في الولاء للبنان والانتماء المشرقيّ والعربيّ، ومن جهة أخرى، تثمين لإحجام الأرثوذكس كجماعة عن المشاركة في الحرب، ومطالبةٌ، صريحة أحيانًا وخجولة أحيانًا أخرى، بأن يعترف لهم الآخرون بدور فريد في بناء الجسور والإسهام في المصالحة. لم يأتِ كلام الأرثوذكس على أنفسهم بعناصر جديدة، غير أنّه أعاد ترتيب العناصر القديمة إيّاها بشكل يقدِّم واحدًا منها على الآخر، يغلِّب جانبًا منها على سواه باختلاف المخاطَب وتبعًا لظروف مخاطبته. فإذا ما أخذنا مثلاً فكرة الأسبقيّة التاريخيّة للمسيحيّين الشرقيّين فإنّ هذه الفكرة تُستخدم في توكيد الأصالة المسيحيّة تجاه المسلمين والشرقيَّة تجاه المسيحيّين الآخرين[٣٠]. وما خلا استثناءات قليلة[٣١]، ظلّ الكلام محكومًا بالرغبة في تَبْيين تفرُّد الأرثوذكس بين الطوائف اللبنانيَّة دون معاداة صريحة لأيٍّ منها وبالتأكيد، بلغة لا تخلو من الاعتزاز، على غياب

أكثر الخلافات حدّة عند انتخاب المطارنة. تعدّى التحزُّبُ للمرشحين وحَشْدُ التأييد لهم نطاقَ المجمع والمعنيّين بالقضايا الكنسيَّة، بل والمهتمّين بالشأن الطائفيّ، الى الاصطفافات في كتل متقابلة، محلّيّة ولبنانيَّة وعلى الصعيد الأنطاكيّ. و لم تكن هذه الكتل بالضرورة متجانسة، بل ضمَّت أحيانًا فئات اجتماعيّة وتيّارات سياسيَّة لا يجمع بينها مصلحة واحدة ظاهرة أو موقف واحد إزاء القضايا العامّة. وفتحت الخلافات المذكورة، بفعل منطوق القانون والوعي الملّيّ المشوَّش، المجالَ أمام تدخُّلات القوى السياسيَّة والسلطات الرسميَّة في لبنان وسوريا وبعض الدول التي تربط الأرثوذكس بها علاقاتٌ تاريخيَّة.

تعاقبت، خلال عقد من السنوات ونيِّف، ثلاث أزمات (١٩٥٨ و١٩٦٦ و١٩٦٩) تحكَّمت بكلٍّ منها ظروف سياسيَّة وكنسيَّة واعتبارات شخصيّة مختلفة. وتضيق هذه الورقة بسرد الوقائع التفصيليّة وذكر المواقف وتحليلها. يكفي القول إنّ الأولى، أي أزمة الخلاف على انتخاب مطران على طرابلس، كانت منعطفًا في تاريخ الأرثوذكس المعاصر، تجمَّعت عنده معظم المتغيِّرات التي عرفها واقعهم الكنسيّ والإجتماعيّ والسياسيّ"[٢٥]. وهذا ما يفسِّر تعدُّد الأطراف التي شاركت أو تدخَّلت فيها، بصورة أو أخرى، واتِّساع انفعال الأرثوذكس بها على نحوٍ فاق بشكل ملحوظ ما جرى خلال الأزمتين اللاحقتين، رغم أن أزمتَي "المطارنة الأربعة"، وكان ثلاثة منهم طرفًا في الأولى –المسمَّاة اختصارًا أزمة اللاذقيَّة– والثانية –التي يمكن نسبتها الى حمص – أحدثتا انشقاقًا كنسيًّا صريحًا لم تحدثه الأولى. لم يستعد الأرثوذكس وحدتهم الكنسية بسرعة، لكنَّ أَثَرَ الانقسام ونطاقه انحسرا بينهم. وفيما بدأت المعالجة التدريجيّة لجرح الانشقاق، وحتى شفائه عام ١٩٨٠ في السنة الثانية من بطريركية إغناطيوس الرابع، خفَّت حدَّة الاستقطاب عند كل انتخابات أسقفيّة[٢٦]. وخفَّت معها الجاذبيَّة التي كانت لكلام الهوية والخصوصيَّة الذي انطبع بفكرة عراقة الملَّة الأرثوذكسيَّة، في إيحائها المزدوج بالقدم وفخار الأصالة، وحفاظها على تراثٍ من

أهمّ سماته الحرِّيَّةُ والمشاركة بين العلمانيّين والإكليريكيّين[٢٧].

منذ السبعينات، لم يعد التنوُّع السياسيّ، ولا تنوُّع كلام الهوية، مبعث شقاق سافر أو فرقة حادّة بين الأرثوذكس. و لم تتهدَّد وحدتهم، مقارنَةً مع الماضي، بفعل "خضَّتي" ١٩٧٢[٢٨] و١٩٨٠[٢٩] اللَتَيْن أثيرت خلالهما أسئلة الهويّة والخصوصيَّة والتمثيل والدور. بدا الأمر وكأنّ الشأن الطائفي فقد عندهم بعضًا من أهميَّته المادّية والمعنويّة، وفي الوقت نفسه، بات الانتماء الى الأرثوذكسيَّة أكثر برودة، واقتصرت حرارته، وهي من نوع آخر، على أهل الالتزام بتفعيل الحياة الكنسيَّة وتجديد الحياة الروحيّة والثقافة الدينيَّة، ومنهم من توارثوه واكتشفوه و"استعيدوا" إليه بفعل صدقيّة إكليريكيَّة متزايدة وقدرات لم تعد كلُّها مهدورة أو مبعثرة.

وخلال "الحروب اللبنانية" لم ينقلب التنوُّع الى استقطاب قويّ، و لم تنفجر الخلافات السياسيَّة داخل المجال الأرثوذكسيّ. وجاءت مواقف القيادات الكنسيَّة المنسجمة بوجه الإجمال رغم اختلاف نبراتها، ومواقف الشخصيّات السياسيَّة الأرثوذكسيّة في لقاءاتها مع البطريرك والمطارنة هنا وثمّة، لتعزِّز كلامَ هويةٍ وخصوصيَّةٍ يحدُّه، من جهة، اعتدالٌ وانفتاح ورسوخ في الولاء للبنان والانتماء المشرقيّ والعربيّ، ومن جهة أخرى، تثمين لإحجام الأرثوذكس كجماعة عن المشاركة في الحرب، ومطالبةٌ، صريحة أحيانًا وخجولة أحيانًا أخرى، بأن يعترف لهم الآخرون بدور فريد في بناء الجسور والإسهام في المصالحة. لم يأتِ كلام الأرثوذكس على أنفسهم بعناصر جديدة، غير أنّه أعاد ترتيب العناصر القديمة إيّاها بشكل يقدِّم واحدًا منها على الآخر، يغلِّب جانبًا منها على سواه باختلاف المخاطَب وتبعًا لظروف مخاطبته. فإذا ما أخذنا مثلاً فكرة الأسبقيّة التاريخيّة للمسيحيّين الشرقيّين فإنّ هذه الفكرة تُستخدم في توكيد الأصالة المسيحيّة تجاه المسلمين والشرقيَّة تجاه المسيحيّين الآخرين[٣٠]. وما خلا استثناءات قليلة[٣١]، ظلَّ الكلام محكومًا بالرغبة في تَبْيِين تفرُّد الأرثوذكس بين الطوائف اللبنانيَّة دون معاداة صريحة لأيٍّ منها وبالتأكيد، بلغة لا تخلو من الاعتزاز، على غياب

مشروع سياسيّ خاصّ بهم -بالأرثوذكس- واعتراف، معلن حينًا وضمنّي حينًا آخر، باستحالة قيامه.

غنيّ عن القول أن الكلام الأرثوذكسيّ لم يرتدِ لباس الإيديولوجيا العلمانيّة. صحيح أنّه من شأن بعض النصوص ذات الصفة المرجعيّة والمقالات أن توحي بذلك[٣٢]، إلاّ أنّ هذا الكلام مال في الغالب الى واقعيّة[٣٣] تقف بين الحذر من وطنيّة انصهاريّة تلغي الطوائف، وتَحْجُرُ على الأديان في حياة الأفراد الخاصّة، والابتعاد عن طائفيّة شبه قوميّة تتوسّل الدين راية لها وذاكرة تاريخ منفصل.

لم يغب مرّةً، في كلام الهوية عند الأرثوذكس، التأكيد على لا طائفيةٍ يتفرّدون بها وتجمع بينهم على الرغم من تنوُّع مواقفهم وخياراتهم أو بسبب منها. غير أنّ هذا التأكيد نفسه يتحوّل الى طائفيّة دفاعيَّة تشترك مع سائر المسيحيّين في الجانب الدفاعيّ من طائفيَّتهم، أو هي في حقيقة الأمر الاسم الآخر لمطالبتهم بأن يعترف الآخرون كلُّهم بهم. يدلّ على ذلك ما عبَّر عنه عدد غير قليل من الأرثوذكس من حيرة ممزوجة بالمرارة في تفسير ما حلّ بهم في الحرب اللبنانيَّة. وتعلو نبرة هذا التعبير بصفة خاصة بفعل ما أصابهم في حرب الجبل والسنوات التي تلتها، والتي شهدت في بيروت نزوح عدد منهم كبير، تهجيرًا أو خوفًا منه، عن أَحيائهم التقليديّة. وأدرك حينذاك عدد منهم متزايد حجم التفاوت بين صورتهم عن أنفسهم وصورة الغير عنهم، بل بين صورة عنهم افترضوا رسوخها عند مواطنيهم المسلمين وأخرى تعكسها ممارسات بعضهم، وهي لا تميِّز بينهم وبين سواهم من المسيحيّين أو، حسب قاعدة السلوك الطائفيّ خلال الحرب، تأخذ الكثرةَ بجريرة القلة.

* * *

منذ منتصف الثمانينات، والتي لن نخصَّها والتسعينات إلا بأسطر معدودة، يزداد كلام الخصوصية رغبةً في الحصول على قدر من اعتراف اللبنانيّين أكبر، ويحرص في الوقت نفسه على أن تبقى فيه نكهة اللاطائفيَّة[٣٤]. ونغرف هذه الرغبة ممَّا بقي في

رصيد العلاقات الطيِّبة بين الأرثوذكس وسائر الطوائف اللبنانيَّة، وقدرتهم على الوساطة بينهم واستعدادهم لها. لذلك، لم يكن مستغربًا أن يعلو صوتُ الخصوصية هذه بعدما انطفأت نار الحرب[٣٥].

يبقى الوجه الآخر لكلام الخصوصيَّة أو روحها المسيحيَّة، وهو يذهب من أسئلة الهويّة -وقد حاولنا تَتَبُّع مسارها- الى البحث عنها في مستقبل الرسالة التي دُعي الأرثوذكس إليها.

الهوامش

(١) Rondot P., *Les Chrétiens d'Orient*, J. Peyronnet & cie, Paris, 1955, pp 200-217

(٢) De Bar L-H., *Les communautés Confessionnelles du Liban*, Editions Recherche sur les civilisations, Paris, 1983, p. 39

(٣) ولنا منها أمثلة في كتابات نشرت في السنوات الأخيرة في صحيفتي "النهار" و"الحياة" لوائل خير وحازم صاغيّة وسواهما.

(٤) Hajjar J., *Le Christianisme en Orient*, Etudes d'histoire contemporaine 1684-1968, Librairie du Liban, Beyrouth, 1971, p. 187

(٥) Howard H.N., *An American Inquiry in the Middle East: The King Crane Commission*, Khayyat's, Beirut, 1963, pp. 116-122

(٦) يقول بيار روندو عن مجموعة من الأرثوذكس المعروفين، الذين التقاهم وسمع رأي أبناء ملّتهم فيهم، إنّهم شخصيّات يُشكّ في تمثيلها لطائفة تسودها أكثر ممّا تنظّمها وتقودها. (مرجع مذكور، ص. ٢٠٦–٢٠٧).

(٧) Haddad R., *Syrian Christians in Muslim Society*, Princeton University Press, Princeton, 1970, pp. 81-84

(٨) Roussos S., "Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon 1919-1940", in *Chronos*, Revue d'Histoire de l'Université, N 1, 1988, pp. 38-40

(٩) لم تكن هذه المرّة الأولى التي وردت فيها الفكرة. فقبل ذلك بسنتين تقريبًا، وإثر إقالة البطريرك ألكسندروس للمعتمد البطريركيّ على أبرشيّة طرابلس المطران ملاتيوس قطّيني، فكّر هذا الأخير، مع فريق من ارثوذكس طرابلس والأسكلة والكورة، بالانضمام الى الكنيسة الأنكليكانيّة، وشكّلوا وفدًا للسفر إلى القدس لمفاوضة مطران الكنيسة المذكورة. غير أنهم عدلوا عن ذلك بعد تدخلات ومناشدات تدعو للحفاظ على وحدة الملّة.

من جهته، كتب المطران ابيفانيوس الى رئيس أساقفة كانتربري مستوضحًا إمكانية الارتباط إداريًا بالكنيسة الأنكليكانيّة من دون أن يقتضي ذلك أي خروج عن الأرثوذكسيّة. لكنه لم يتابع المسألة بفعل ممانعة أنصاره وغلبة خيار الاستقلال الذي شرعته رخصة فرنسيّة. ولعل التقرب من الأنكليكان، في نظر المطران ابيفانيوس، يستدعي من قبل السلطات الفرنسية استعجالاً بالبتّ في أمر الإعتراف القانوني بما يحول دون التحاق فئة من الأرثوذكس بكنيسة الدولة المنافسة لفرنسا.

(١٠) راجع رسالة التخرُّج في إجازة اللاهوت من معهد القديس يوحنا الدمشقي والتي أعدّها، عام ١٩٨٦، جورج نصّور (اسقف طرطوس باسيليوس حاليًا) عن الكنيسة المستقلة.

(١١) أكثر من ذلك، صار هذا الحدث بمثابة سابقة جرى التهويل بتكرارها في الخمسينات والستينات

وحتى السبعينات. وهدّد البعض، في اعتراضهم على قرار مجمعيّ أو انتخاب مطران وعدم انتخاب آخر، بإحياء رخصة الكنيسة المستقلة. وبقطع النظر عن امكانية تنفيذه، لم يكن التهديد المذكور عديم الأثر. فأدّى الحذر من مضاعفاته– ورب ضارة نافعة– الى الاستعجال في استيعاب بعض الحركات الاعتراضية وامتصاص النزعات الانشقاقيّة.

(١٢) جاء ذلك في حفلة تأبين لمناسبة أربعين المطران زخريا في حامات.

(١٣) من مقال للمطران إغناطيوس حريكه في جريدة **الحوادث** نشرت منه مقتطفات في: **الشماس ارسانيوس نحاس (انشأه وجمعه)، البطريرك الطحّان، للعبرة والتاريخ**، طرابلس ١٩٣٨، ١٦٠–١٥٧.

(١٤) تكرّر هذه العبارات في السجالات التي دارت خلال الأزمات الأنطاكية العامّة والمحلّيّة، في طرابلس وسواها. راجع: **البطريرك الطحّان**، مرجع مذكور..

(١٥) نكتفي، في هذا السياق، بالإشارة الى غسان تويني بوصفه شخصية ارثوذكسية، ولعلّها الأبرز على غير صعيد، تنشغل، في حياتها السياسيّة وفي كتاباتها، على المصالحة بين الهويات الدينيّة والوطنية والثقافية بل التأليف بينها. تكفي الإشارة الى الخيط الرابط أو الفكرة الناظمة لمواقف تويني من تعليقه على قراءة طائفية لفشل انتخابي عام ١٩٥٧ الى ما كتب عن خصوصيّة الأرثوذكس ومنه ما جاء في كتابه Ghassan Tuéni, Une Guerre pour les autres, Jean-Claude Lattès, Paris, 1985, pp. 115-129

(١٦) تحضرنا كتابات وتصاريح مختلفة للمطارنة ابيفانيوس ونيفن وبولس، لن نفصّل ذكرها، تذهب ناحية العروبة أو تميل الى الاشتراكية فيما تعبّر عن عاطفة تجاه روسيا وعلاقة صداقة مع الاتحاد السوفياتي.

(١٧) نشير هنا وبالدرجة الأولى الى مواقف المطران ايليا الصليبي.

(١٨) على نحو ما نجده عند حبيب ربيز و"الحركة الإصلاحية الأرثوذكسية" التي أنشأها ومجلته "الحركة".

(١٩) يعبّر أحد مبادئ "حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة" الستة بوضوح الإيجاز عن الدعوة الى التمسك بالأرثوذكسيّة، وبالوقت نفسه إلى نبذ التعصّب الطائفي. ومذّاك، تتعرض فكرة الطائفية لنقد مسيحي لاهوتي لا يخلو أحيانًا من المدّ والجزر الأرثوذكسيّين، في كتابات جورج خضر (ثم الأب فالمطران). ويتشكل، في مسار الحركة، خطاب ضدّ الطائفية أكثر وضوحًا وتماسكًا، عند كوستي بندلي خصوصًا.

(٢٠) يشير أحمد بيضون، في كتابه عن الهوية والزمن في أعمال مؤرخي لبنان المعاصرين، الى نفر منهم متخصّص أكثر يتميّز بأنه الأكثر معاطاة للتاريخ "العام"، لا الطائفي، والأكثر "حداثة" من حيث الطريقة. ورغم صغر "العينة الأرثوذكسية" من المؤرخين الذين يناقش واعترافه للنشأة الفرديّة لكل منهم بحصتها، يرى أثر الانتماء الطائفي أمرًا يستحيل نكرانه.

أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩، ص. ٤٣٩–٤٤٠.

(٢١) عرفت بعضها، من الذي يعود تأسيسه الى مطلع القرن، قدرًا من التراجع. وانتظر الأرثوذكس حتى

الهوامش

(١) Rondot P., *Les Chrétiens d'Orient,* J. Peyronnet & cie, Paris, 1955, pp 200-217

(٢) De Bar L-H., *Les communautés Confessionnelles du Liban*, Editions Recherche sur les civilisations, Paris, 1983, p. 39

(٣) ولنا منها أمثلة في كتابات نشرت في السنوات الأخيرة في صحيفتي "النهار" و"الحياة" لوائل خير وحازم صاغيّة وسواهما.

(٤) Hajjar J., *Le Christianisme en Orient*, Etudes d'histoire contemporaine 1684-1968, Librairie du Liban, Beyrouth, 1971, p. 187

(٥) Howard H.N., *An American Inquiry in the Middle East: The King Crane Commission*, Khayyat's, Beirut, 1963, pp. 116-122

(٦) يقول بيار روندو عن مجموعة من الأرثوذكس المعروفين، الذين التقاهم وسمع رأي أبناء ملّتهم فيهم، إنّهم شخصيّات يُشكّ في تمثيلها لطائفة تسودها أكثر ممّا تنظّمها وتقودها. (مرجع مذكور، ص. ٢٠٦-٢٠٧).

(٧) Haddad R., *Syrian Christians in Muslim Society*, Princeton University Press, Princeton, 1970, pp. 81-84

(٨) Roussos S., "Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon 1919-1940", in *Chronos*, Revue d'Histoire de l'Université, N 1, 1988, pp. 38-40

(٩) لم تكن هذه المرّة الأولى التي وردت فيها الفكرة. فقبل ذلك بسنتين تقريبًا، وإثر إقالة البطريرك ألكسندروس للمعتمد البطريركيّ على أبرشيَّة طرابلس المطران ملاتيوس قطّيني، فكّر هذا الأخير، مع فريق من ارثوذكس طرابلس والأسكلة والكورة، بالانضمام الى الكنيسة الأنكليكانيّة، وشكّلوا وفدًا للسفر إلى القدس لمفاوضة مطران الكنيسة المذكورة. غير أنهم عدلوا عن ذلك بعد تدخلات ومناشدات تدعو للحفاظ على وحدة الملّة.
من جهته، كتب المطران ابيفانيوس الى رئيس أساقفة كانتربري مستوضحًا إمكانية الارتباط إداريًّا بالكنيسة الأنكليكانيَّة من دون أن يقتضي ذلك أي خروج عن الأرثوذكسيَّة. لكنه لم يتابع المسألة بفعل ممانعة أنصاره وغلبة خيار الاستقلال الذي شرعته رخصة فرنسيَّة. ولعل التقرب من الأنكليكان، في نظر المطران ابيفانيوس، يستدعي من قبل السلطات الفرنسية استعجالاً بالبتّ في أمر الإعتراف القانوني بما يحول دون التحاق فئة من الأرثوذكس بكنيسة الدولة المنافسة لفرنسا.

(١٠) راجع رسالة التخرُّج في إجازة اللاهوت من معهد القديس يوحنا الدمشقي والتي أعدّها، عام ١٩٨٦، جورج نصّور (اسقف طرطوس باسيليوس حاليًا) عن الكنيسة المستقلة.

(١١) أكثر من ذلك، صار هذا الحدث بمثابة سابقة جرى التهويل بتكرارها في الخمسينات والستينات

وحتى السبعينات. وهدَّد البعض، في اعتراضهم على قرار مجمعيّ أو انتخاب مطران وعدم انتخاب آخر، بإحياء رخصة الكنيسة المستقلة. ويقطع النظر عن امكانية تنفيذه، لم يكن التهديد المذكور عديم الأثر. فأدّى الحذر من مضاعفاته– ورب ضارة نافعة– الى الاستعجال في استيعاب بعض الحركات الاعتراضية وامتصاص النزعات الانشقاقيَّة.

(١٢) جاء ذلك في حفلة تأبين لمناسبة أربعين المطران زخريا في حامات.

(١٣) من مقال للمطران إغناطيوس حريكه في جريدة **الحوادث** نشرت منه مقتطفات في: **الشماس ارسانيوس نحاس (انشأه وجمعه)، البطريرك الطحّان، للعبرة والتاريخ،** طرابلس ١٩٣٨، ١٦٠-١٥٧.

(١٤) تكرَّر هذه العبارات في السجالات التي دارت خلال الأزمات الأنطاكية العامّة والمحلّيّة، في طرابلس وسواها. راجع: **البطريرك الطحّان،** مرجع مذكور..

(١٥) نكتفي، في هذا السياق، بالإشارة الى غسان تويني بوصفه شخصية ارثوذكسية، ولعلّها الأبرز على غير صعيد، تنشغل، في حياتها السياسيَّة وفي كتاباتها، على المصالحة بين الهويات الدينيَّة والوطنية والثقافية بل التأليف بينها. تكفي الإشارة الى الخيط الرابط أو الفكرة الناظمة لمواقف تويني من تعليقه على قراءة طائفية لفشل انتخابي عام ١٩٥٧ الى ما كتب عن خصوصيَّة الأرثوذكس ومنه ما جاء في كتابه Ghassan Tuéni, Une Guerre pour les autres, Jean-Claude Lattès, Paris, 1985, pp. 115-129

(١٦) تحضرنا كتابات وتصاريح مختلفة للمطارنة ابيفانيوس ونيفن وبولس، لن نفصّل ذكرها، تذهب ناحية العروبة أو تميل الى الاشتراكية فيما تعبِّر عن عاطفة تجاه روسيا وعلاقة صداقة مع الاتحاد السوفياتي.

(١٧) نشير هنا وبالدرجة الأولى الى مواقف المطران ايليا الصليبي.

(١٨) على نحو ما نجده عند حبيب ربيز و"الحركة الإصلاحية الأرثوذكسية" التي أنشأها ومجلته "الحركة".

(١٩) يعبِّر أحد مبادئ "حركة الشبيبة الأرثوذكسيَّة" الستة بوضوح الإيجاز عن الدعوة الى التمسك بالأرثوذكسيَّة، وبالوقت نفسه إلى نبذ التعصُّب الطائفي. ومذّاك، تتعرض فكرة الطائفية لنقد مسيحي لاهوتي لا يخلو أحيانًا من المدّ والجزر الأرثوذكسيّين، في كتابات جورج خضر (ثم الأب فالمطران). ويتشكل، في مسار الحركة، خطاب ضدّ الطائفية أكثر وضوحًا وتماسكًا، عند كوستي بندلي خصوصًا.

(٢٠) يشير أحمد بيضون، في كتابه عن الهوية والزمن في أعمال مؤرخي لبنان المعاصرين، الى نفر منهم متخصِّص أكثر يتميَّز بأنه الأكثر معاطاة للتاريخ "العام"، لا الطائفي، والأكثر "حداثة" من حيث الطريقة. ورغم صغر "العينة الأرثوذكسية" من المؤرخين الذين يناقش واعترافه للنشأة الفرديَّة لكل منهم بحصتها، يرى أثر الانتماء الطائفي أمرًا يستحيل نكرانه.
أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان،** منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩، ص. ٤٣٩-٤٤٠.

(٢١) عرفت بعضها، من الذي يعود تأسيسه الى مطلع القرن، قدرًا من التراجع. وانتظر الأرثوذكس حتى

الخمسينات لكي تقوم مؤسّسات تربوية جديدة أو تجدّد بعض المؤسّسات القديمة، كما في حالتَي مدرسة البشارة في بيروت ومدرسة البلمند على يد الأرشمندريت (فالأسقف) إغناطيوس هزيم.

(٢٢) ومعه نظام المجالس المِلّيّة والأوقاف والصندوق الأرثوذكسيّ العام.

(٢٣) اندفع عدد من السياسيين، لأسباب تصل بحركيّة السياسة اللبنانيّة، في سعيهم الى تأطير الأرثوذكس طائفيًا. وانضمّت اليهم فئات لم تكن بالضرورة مسيّسة بل كانت قلقة نتيجة الضغوط الاجتماعية والثقافية والدينيّة التي يتعرّض الأرثوذكس لها.

(٢٤) ليس مستغربًا، في منطق التمييز نفسه، أن يعتبر انتخاب المطارنة شأنًا روحيًا وزمنيًا بآن معًا.

(٢٥) يذهب البعض بعيدًا في تفسير سياسي، أحاديّ الجانب، لمجريات تلك الأزمة. ونجد عند بعض الأرثوذكس، بل وغيرهم أيضًا، ميلاً الى اعتبار المواجهة بين أطرافها، السياسيّين والكنسيّين، بمثابة مرآة لصراع سياسيّ وحضاريّ يتعدّى النطاق الكنسيّ وهو اكثر خطورة. ويلتقون، في ذلك، مع قراءة سياسية، بل جغرافية، كالتي يقترحها كتاب:

Betts, R.B., *Christians in the Arab East, A political Study*, SPCK, London 1979

كما نجد عند فئة من تلك الأطراف نفسها نزعة الى تعظيم دورها عن طريق توسيع نطاق "المؤامرة" التي تتصدّى لها.

(٢٦) صحيح أن حركة اعتراض واجهت انتخاب مطران جبيل والبترون عام ١٩٧٠، وأخرى مطران بيروت عام ١٩٨٠، إلاّ أنهما استوعبتا بنجاح أكبر وأسرع.

(٢٧) يظهر ذلك في تراجع نفوذ تجمعات هي في الأصل أقرب الى تكتّلات أشخاص معدودين، تحمل أسماء رنّانة ومهتمّة بقضيّة التمثيل الأرثوذكسيّ والشرعيّة القانونيّة والدفاع عن حقوق العلمانيّين.

(٢٨) نشير هنا الى ما رافق انتخاب نجاح واكيم نائبًا عن بيروت واعتراض البعض عليه بحجّة عدم تمثيله الأرثوذكس. ولم يكن الاعتراض المذكور الأوّلَ في بابه بل انه يكاد يكون تكرارًا لما جرى عام ١٩٥٧. يومذاك طعن بفوز نسيم المجدلاني لأنه لم ينل أصوات الأرثوذكس. أمّا هذه المرة فإن التمثيل الأرثوذكسي أضعف نتيجة خسارة المجدلاني. والفارق الآخر يتمثّل في مواقف الخاسرين وما خاطبوا الأرثوذكس به. لا نجد بين مرشّحي ١٩٧٢ الخاسرين من قال قول غسان تويني عام ١٩٥٧ في عدم مجاراة التشكيك الطائفيّ بحقّ خصمه بالنيابة.

(٢٩) استطاع البطريرك والمجمع إيجاد حلّ سريع ومُرْضٍ سمح باستيعاب حركة اعتراض قام بها عدد من الشخصيّات السياسيّة الأرثوذكسيّة والوجهاء على انتخاب المطران الياس عوده لا الأسقف غفرئيل الصليبي.

(٣٠) على غرار ما نقرأه في عدد من مقابلات البطريرك إغناطيوس الرابع الصحفيّة وما جاء بصيغة أكثر شمولاً ودقّة وفي خطب ومحاضرات له كالتي ألقاها خلال زيارته الى فرنسا عام ١٩٨٣.

راجع "من خبرة أنطاكية الى دعوتها"، نصوص ووثائق من زيارة البطريرك إغناطيوس الرابع الى اوروبا الغربيّة، بيروت، ١٩٨٥.

(٣١) أبرزها "الرابطة اللبنانية للروم الأرثوذكس" التي يمكن اختصار كلام الهوية الذي يخدم مشروعها السياسيّ، حتى نهاية الحرب على الأقل، بأنه يسعى الى تقليص الفوارق بين العصبية الأرثوذكسيّة الخاصّة والعصبيّة المسيحيّة العامّة.

(٣٢) على نحو ما تحتمله بعض فقرات الرسالة الرعائية الصادرة عن المجمع عام ١٩٧٥ وما جاء في بعض كتابات المطران جورج خضر.

(٣٣) تعبّر عنها نصوص مجمعية، مثل بيان صادر عام ١٩٨٥، ومقابلات صحفيّة للبطريرك وعظات للمطارنة الياس عوده والياس قربان واسبيريدون خوري وبعض الكتابات للمطران جورج خضر نفسه.

(٣٤) يشهد على ذلك مثلاً الاحتجاج على عدم تمثيل الأرثوذكس في لقائَي الوفاق الوطني في لوزان وجنيف معطوفًا على القول ان لا مشكلة في ذلك إذا كانت الغاية منهما التفاوض بين المتحاربين.

(٣٥) في مقالات صدرت عامي ١٩٩٠ و١٩٩١، ومنها لحازم صاغيّة ونبيل خليفة ومحرّر جريدة الديار، وُضع كلام الأرثوذكس هذا وتحركات بطريركهم وعظات مطران بيروت وسواها، فضلاً عن بناء مؤسّسات وتنشيط أخرى، في خانة مشروع طائفيّ مستجدّ. وبشيء من الاستهزاء أو الاستهجان، حُسب المشروع الطائفي المزعوم محاولة للاستفادة من هزيمة الموارنة.

أنطاكية بين الأصالة والحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين

د. جورج ن. نحّاس
نائب رئيس جامعة البلمند

١ - المدخل

يتمّ تحديد مفهوم الحداثة بالنسبة إلى ما هو قديم نسبيًا، لذلك فهو يتّخذ بُعْدًا ديناميًا سرعان ما يرتبط بعملية تغيرية ما. ومن مفاعيل هذه الدينامية أن تطال تدريجيًا كلّ جوانب الحياة أينما ابتدأت أصلاً. من هنا نرى في تاريخ الفكر الإنساني أنّ مظاهر الحداثة طالت الفلسفة، كما طالت الفن أو نوعية العلاقات الانسانية إلخ. من ناحية أخرى، ليست الحداثة حالة طارئة، لكنها خَصيصة الإبداع الإنساني الذي، في توقه إلى المطلق، يفتّش دومًا عن نفسه حتى تأتي الصورة المتعامل معها عن الإنسان أكثر تلاؤمًا مع رؤية إليه غيرِ معلنة. فكأنّ العالم، من حيث يدري أو لا يدري، يفتّش باستمرار عن نفسه بالرجوع التدريجي إلى حالة أصلية يشتاق إليها. فنرى العالم يتّجه، مثلاً، بثبات، إلى اعتراف متزايد بأهمّية الإنسان وحقوقه واحترام خصوصية الأشخاص بعيدًا عن هيمنة المجموعات والأنظمة، على الرغم من أنّ هذا المخاض يمرّ دومًا بمراحل صعبة على الصعيدين التعبيري والعملي.

من ناحية أخرى، تشكّل الكنيسة صورة الثبات الذي يركن إلى قدسية مرجعيته، ويتعامل مع الجديد بفحصه المستمرّ على خلفية هذا الثابت المعلن للكنيسة من قبل الابن والمستمرّ فيها بالروح. فالانسان، بالنسبة لهذا الاعلان، مخلوق على صورة الله ومثاله، ما يجعله كاهن الكون ومسؤولاً عن المخلوقات كافّة. من هنا، فالكنيسة، حاملةُ المشروع الخلاصي، مدعوّةٌ دومًا لجعل هذا المبدأ يلامس الواقع، فيشكّل هذا الموقف

أنطاكية بين الأصالة والحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين

د. جورج ن. نحّاس
نائب رئيس جامعة البلمند

١ - المدخل

يتمّ تحديد مفهوم الحداثة بالنسبة إلى ما هو قديم نسبيًا، لذلك فهو يتّخذ بُعْدًا ديناميًا سرعان ما يرتبط بعملية تغيرية ما. ومن مفاعيل هذه الدينامية أن تطال تدريجيًا كلّ جوانب الحياة أينما ابتدأت أصلاً. من هنا نرى في تاريخ الفكر الإنساني أنّ مظاهر الحداثة طالت الفلسفة، كما طالت الفن أو نوعية العلاقات الانسانية إلخ. من ناحية أخرى، ليست الحداثة حالة طارئة، لكنها خَصيصة الإبداع الإنساني الذي، في توقه إلى المطلق، يفتّش دومًا عن نفسه حتى تأتي الصورة المتعامل معها عن الإنسان أكثر تلاؤمًا مع رؤية إليه غيرِ معلنة. فكأنّ العالم، من حيث يدري أو لا يدري، يفتّش باستمرار عن نفسه بالرجوع التدريجي إلى حالة أصلية يشتاق إليها. فنرى العالم يتّجه، مثلاً، بثبات، إلى اعتراف متزايد بأهمّية الإنسان وحقوقه واحترام خصوصية الأشخاص بعيدًا عن هيمنة المجموعات والأنظمة، على الرغم من أنّ هذا المخاض يمرّ دومًا بمراحل صعبة على الصعيدين التعبيري والعملي.

من ناحية أخرى، تشكّل الكنيسة صورة الثبات الذي يركن إلى قدسية مرجعيته، ويتعامل مع الجديد بفحصه المستمرّ على خلفية هذا الثابت المعلن للكنيسة من قبل الابن والمستمرّ فيها بالروح. فالانسان، بالنسبة لهذا الاعلان، مخلوق على صورة الله ومثاله، ما يجعله كاهن الكون ومسؤولاً عن المخلوقات كافّة. من هنا، فالكنيسة، حاملةُ المشروع الخلاصي، مدعوّةٌ دومًا لجعل هذا المبدأ يلامس الواقع، فيشكّل هذا الموقف

مرجعًا ليس إلاّ. لذلك، لا تدافع الكنيسة عن حياتها على الأرض كمطلق غير خاضع للفحص. الكنيسة، من حيث هي مجموعة حيّة في زمان ما وفي مناخ معيَّن، تُخْضِع نفسها للامتحان المستمرّ لتتأكّد من أنّ الصورة مطابقة للمثال: إن على صعيد الأفراد أو على صعيد المجموعة كجسد المسيح.

هل من تناقض إذًا بين دينامية الحداثة وثبات الكنيسة– جسد المسيح؟ أم على العكس، يزيد وعي الكنيسة لواقع حياتها على الأرض من يقظتها حتى تتعامل مع جديد الحداثة بشكل يفعِّل شهادتها؟ وعلى سبيل المثال لا الحصر، كيف عاشت الكنيسة الأنطاكية، خاصّة في النصف الثاني من القرن العشرين المنتهي، علاقتها مع الحداثة؟

٢ – الفرضية

لكي أتمكّن من الإجابة عن هذه الأسئلة، سأسعى لتحديد الأطر التي تسمح لنا بقراءة هذه الأمور بشكل فعّال.

الدينامية إعلان عن التفاعل الحيّ مع المعطيات المُتَغَيِّرة على كلِّ صعيد. لذلك يمكن اعتبار دينامية الحداثة حالة تجسيدية لطموحات تظهر تدريجيًا في حياة الإنسانية. هذا لا يعني طبعًا أنّ الحداثة جيِّدة بحدِّ ذاتها، أو سيئة بحدِّ ذاتها. فالحداثة "حالة" طبيعية في تطوُّر الحضارة والثقافة. والموقف العلمي منها هو موقف الفاحص المنفتح، على ضوء الإرث التاريخي من جهة، والرؤية الإنسانية من جهة أخرى.

لذلك، لا بدّ من توضيح أنّ الثبات هو لما له بُعدٌ كيانيّ فقط. فلا يمكن اعتبار كل خبرة في حياة الإنسانية مطلقًا لا رجوع عنه. فالتاريخ مليء بأمثلة تظهر كيف تتغيرّ الطروحات الحضارية والثقافية، وكيف تختلف من مكان إلى آخر. من هنا ضرورة التأكيد على نسبية المواقف، فلا يحدُّنا الطارئ على حساب الثابت.

فبقدر ما يمكن اعتبار الأمور الكيانية الأساسية ثابتة، يمكن اعتبار الأمور الوضعية

متحرِّكة وقابلة للتغيير. وهنا تكمن "مواجهة" (إذا جاز التعبير) الكنيسة مع الحداثة. الجواب عن الأسئلة التي طرحتها سابقًا يكون بالفصل بين ما هو كيانيّ وما هو وضعيّ. فيكون الجواب عن السؤال الأساس المتعلّق بالكنيسة الأنطاكيّة قائمًا على التفتيش عن عناصر التغيير التي أدخلها هذا القرن المولّي (خاصّة في نصفه الثاني)، وعن مدى تعامل الكنيسة الأنطاكيّة مع هذه العناصر بإقامة الفرق بين ما هو ثابت وما هو متحرِّك.

في اعتقادي أنّ الكنيسة الأنطاكيّة واكبت، إلى حدٍّ ما هذه، الحداثة في بعض أوجهها. غير أنّ المزيد مطلوبٌ منها في بداية القرن المقبل، لأن عوامل التغيير تتسارع، ولا بدّ للكنيسة من أن تبقى أمينة لشهادتها في العالم.

في سبيل برهنة هذه الفرضية، سأمرّ بسرعة على ما أَعتقده أوجه الحداثة الأساسية في هذا القرن، قبل أن أتوقّف عند المواقف الأنطاكيّة منها، لأنهي ببعض الملاحظات حول طاقات التحرُّك المستقبلية.

٣ – واقع القرن العشرين

لن أدخل هنا في تغطية شاملة لما عرفه القرن العشرون من تبدُّلات. لكن الأكيد أن ما أتت به الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وما تمخّضت عنه الثورة الصناعية طيلة القرن التاسع عشر، أدّيا إلى جملة من التغيُّرات منذ مطلع القرن طالت:

أ– السياسة، بنشوء الدول الاشتراكية ثمّ الشيوعية، وجملة من الطروحات الأيديولوجية حول القوميات.

ب – الفنّ، بظهور مدارس فنيّة متلاحقة ابتعدت بشكل متسارع عن كل ما سبقها من تعابير فنيّة إن في الرسم أو الموسيقى أو التعبير الجسدي.

ج – الأدب، بتطوُّر النظرة إليه بشكل جذريّ، وكان ذلك من خلال الرواية والمسرح والشعر والنقد الأدبي والصحافة.

د – عالم الفكر الذي رفض المطلقات الموروثة والإسقاطات التقوية، وراح يفتّش عن الحقيقة في أطر جديدة، بشكل لا يخلو من التحدّي أحيانًا، لكنه قائم على الحرّيّة والروح النقدية دومًا.

هـ – العلاقات بين الأمم، إذ كانت المرّة الأولى في تاريخ الإنسانية التي تتسارع فيها الحروب إلى هذا الحدّ، وتتّسع رقعتها هذا الاتّساع، وتطال ضراوتها ملايين البشر في فترات زمنية قصيرة للغاية.

هكذا أدّى النصف الأوّل من القرن إلى زعزعة جملة من الموروثات والمطلقات. إلاّ أنه كان لهذا الأمر إيجابية أكيدة وهي استعادة الإنسان دورَه في التحليل والنقد والقرار الحرّ، ما خلق جوًّا من الاستمرارية في عملية الحداثة وضعت كل جديد على المحكّ أسوة بالموروث.

لذلك استمرّت التحوُّلات الفكرية تجتاز العصر وتتوسّع من بلد إلى آخر. فبينما كان الأمر محصورًا خاصّة في أوروبا وأميركا الشمالية في مطلع القرن، إذا بطروحات الحداثة تطال العالم كلَّه تدريجيًا، داعية إلى وعي أكبر لدور الإنسان في مصيره ومصير الأمّة التي ينتمي إليها ومصير العالم كلّه، انطلاقًا من وحدة الإنسانية ومسؤولية الفرد عن أخيه.

لذا، تميَّز النصف الثاني من القرن بتراجع في بعض الطروحات ذات الطابع العنفي، ليحلّ مكانها تيّار تحرريّ قائم على الاحترام المتبادل والحرية والتساوي في الحقوق والواجبات. فاستقلّ الكثير من الدول التي كانت خاضعة للاستعمار، وظهرت شرائع تدعو العالم لتحمُّل مسؤوليته تجاه الإنسان والطفل والتعليم إلخ... وظهرت المنظَّمات العالمية التي من شأنها دعم المستضعف والمظلوم والفقير (بقدر الامكان). كما قامت مؤسَّسات للحفاظ على الإرث الحضاري الإنساني أينما وجد وكيفما كان.

لكن، وفي الوقت عينه، أدّى تطوُّر الاقتصاد العالمي إلى جنوح الدول إلى نظام اقتصادي جائر، يماهي بين قيمة الإنسان وقدرته المالية، جاعلاً من سلطة المال سلطة

مطلقة تتحكّم بالسياسة وبمصير الدول وبحياة الإنسان. فينتهي القرن على تناقض عجيب: تطوُّر فكري هو لصالح الإنسان وتطوُّر اقتصادي يقهر الإنسان.

لكنّ نهاية القرن تتميّز أيضًا بجديد تكنولوجي لم يعرف له تاريخ الإنسانية مثيلاً. فقد مثَّلت الصحافة، وليدة الطباعة، دورًا أساسيًا في مجال بثّ الأفكار وخلق التيارات الشعبية وإحلال الحرية في العالم. لكن عالم الاتصال الذي انطلق من الصحافة، تجاوزها بكثير في نهاية القرن بسبب تقنيات الاتصال الحديثة. هذا الجديد جعل الحداثة في منال الجميع. والحداثة هنا ليست قيمة أخلاقية، إنما هي الواقع المعلن بواسطة الصحافة والراديو والتلفزيون والسينما وشبكة الاتصالات العالمية. غيَّر هذا الواقعُ الموازينَ كافّة لأنه لم يعد من الممكن التحكم بأيّة آليّة من آليات الرقابة والقمع. كما أنه لم يعد من الممكن حجب الجديد عن أحد، فهو معطى للإنسان مُعَلّبًا جاهزًا للاستهلاك. غير انّه يمتلك دومًا، وبسبب الحداثة نفسها، إمكانية الردّ والتصدّي وطرح البدائل. نهاية هذا القرن مفتوحة على كل الاحتمالات، فأين نحن في أنطاكية من هذه الحداثة التي انتهينا إليها؟

٤ – هل ظلّت أنطاكية بمنأى عن هذه التبدُّلات

٤ – ١ بعض ظواهر التغيّر

لا أدّعي هنا أنني أُؤَرِّخ للفكر الأنطاكي الحديث، أو أنّني أكتب تاريخ أنطاكية في هذا القرن. لكن، وبالرجوع إلى بعض الظواهر العامّة لحياة الكنيسة الأنطاكيّة، يمكن للمرء أن يلاحظ جملة من التبدُّلات التي رافقت تطوُّر الحداثة في هذا القرن.

أ – فعلى صعيد الاتّصال والتواصل والمشاركة في الهموم، نرى مثلاً أن المجمع المقدس، الذي كان يجتمع دوريًّا مرة كل ثلاث سنوات في عهد المثلَّث الرحمات البطريرك غريغوريوس الرابع في مطلع القرن، يجتمع على الأقلّ مرتين في السنة بشكل

عادي ناهيك بالاجتماعات الطارئة التي تحتِّمها معطيات مستجدّة في حياة الكنيسة.

ب – على الصعيد نفسه، كانت أعمال المجمع المقدَّس محصورة في أمور قلّ ما عرف عنها المؤمنون شيئًا. أما اليوم، فيحمل المجمع المقدَّس هواجس المؤمنين ويعلمهم بما يتوصّل إليه الآباء في أبحاثهم. بل أكثر من ذلك، كان المجمع المقدَّس صاحب مبادرة في كثير من الأوقات إن بطرح بعض المسائل الشائكة على ضمير المؤمنين، كما فعل ذلك سنة ١٩٧٥، أو بإطلاقه بعض الفتاوى التي تأخذ بعين الاعتبار واقع المؤمنين كما فعل سنتي ١٩٧٥ و١٩٩٨، أو باستماعه لهم مباشرة كما فعل ذلك مرارًا سنة ١٩٨٠ و١٩٩٥ و١٩٩٦، أو بالاستماع إلى أخصائيين يبدون رأيهم في مواضيع هامّة ذات علاقة بالرعاية مباشرة.

ج – إن دلَّ هذا الواقع على شيء فعلى تزايد همّ التعبير عن الوحدة، وهذا تحت تأثير التحوُّل الهامّ القائم في العالم أجمع. ولم يقتصر هذا الواقع على المجمع المقدَّس بل طال أيضًا حياة الشباب الأنطاكي كلّه الذي عرف، في النصف الثاني من القرن، ولا يزال، المساعي المتلاحقة لتوطيد عمل الشباب وجعله أكثر فاعلية في حياة الكنيسة، وصَهْرِه ليتماشى مع متطلبات الشهادة الكنسية في عالم اليوم. طال هذا الفعل الشبابي كثيرًا من أوجه الحياة الكنسية، وربما كان من أهمّها التزام الشباب في العمل في الرعايا وفي مجالسها، وتمثيلهم في الأطر التي تقيمها الكنيسة اليوم. تقوم أهمية الواقع الشبابي على حِدَّتِه تاريخيًا لأنه لم يكن موجودًا في القرن الماضي ولا في مطلع هذا القرن، ولأن الشباب هم حمَلة الحداثة بسبب من انفتاحهم على العالم الذي يعايشونه طلاّبًا وعمّالاً. وربما كان هذا الوجه الشبابي المميز من خصوصيات الشهادة الأنطاكيّة في العالم الأرثوذكسي اليوم.

يبرز هذا التعامل المميزّ مع الشباب الأنطاكي في ظلِّ الكلام على الحداثة، ليس فقط لأنه جديد تاريخيًا بل أيضًا لأنه يتماشى مع متطلبات الانفتاح على عالم اليوم للاستماع له، فتأتي الشهادة الكنسية بشرى سارّة متجاوبة مع تطلعاته. وبقدر ما

يكون الشباب الأرثوذكسي الأنطاكي واحدًا، بقدر ما يؤمِّن للكنيسة شهادة واحدة في العالم، لأنّ هذا الشباب، في كثير من الأحيان، هو الذي يشكِّل واجهة الكنيسة ومدخلها إلى قلوب الناس، في العائلة كما في المصنع، في المدرسة كما في الجامعة.

د – الدراسة اللاهوتية: نقلة نوعية أخرى في أنطاكية القرن العشرين هي إطلاق التعليم اللاهوتي فيها على الصعيد الجامعي أسوة بما كان قائمًا منذ فترة طويلة في كنائس أرثوذكسية أخرى. وكان لتأسيس المعهد اللاهوتي بعدٌ هامٌّ للغاية، هو تطوير خطاب لاهوتيّ باللغة العربية، يتفاعل مع هواجس المؤمنين ويلبّي حاجة ملحّة على صعيد الوجود العربي. تُرْجِمِ هاجس مواكبة الحداثة من خلال الدراسة اللاهوتية ببرنامج المعهد اللاهوتي الذي ترك المجال واسعًا لتفاعل طلاّبه مع الفكر المعاصر والفلسفة والعلوم الإنسانية المختلفة والفكر الإسلامي إلى جانب موادٍّ اختصاص مختلفة ليست أقلّها أهمية مادّتا الرعائيات والتربية الدينية.

هـ – الحياة الرهبانية: شكَّلت العودة إلى التراث الرهباني أحد مظاهر القوة في حياة الكنيسة الأنطاكية في النصف الثاني من القرن. ربَّ سائل عن أهمية هذا الموضوع بالعلاقة مع إشكالية الحداثة. فمن الضروري هنا التوقُّف عند ظاهرة "النوعية" بمعنى أن قسمًا كبيرًا ممن دخلوا الحياة الرهبانية، في أديرةٍ أنطاكيّةٍ جديدة، هم من الشباب (فتيانًا كانوا أم فتيات) الجامعي الذي قرَّر، بعد تحصيله العلمي، الدخول في مغامرة الحياة الرهبانية حاملاً معه خبرة العالم وحاملاً له إرث الصفاء الذي يسعى إليه في حياة التأمّل والصلاة. هذا السعي لرفع التناقض المزعوم بين الله والعالم من خلال خبرة رهبانية تخدم الثاني مَحَبَّةً منها للأول، هو ما أرادته لنفسها الخبرة الرهبانية في أنطاكية عندما انطلقت في النصف الثاني من هذا القرن؛ لذلك فقد أتت من إشكالية الحداثة تترجمها في قالب مختلف شكلاً لكن لا يقلُّ عنها توقًا إلى التغيير من حيث الهدف والفحوى.

و –الفكر الأنطاكي والنشر: من ناحية أخرى، عرف الفكر الأنطاكي، في النصف الثاني من القرن العشرين، إطلالة جديدة على الفكر المعاصر تمثَّلت بحركة نشر

ناشطة لبعض المؤمنين من إكليركيين وعلمانيين، عالجوا فيها قضايا معاصرة مختلفة من الزاوية اللاهوتية أو من الزاوية العلمية على خلفية الإرث الأرثوذكسي العامّ. خرج هذا الجهد على المألوف الذي رافق القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حيث كان القسم الأكبر من التأليف الأنطاكي يتّسم بالنّسَق التقليدي.

كما عرّجت حركة النشر والتأليف هذه على المسألة التربوية، فوُضِعت جملة من المؤلَّفات الموجَّهة خاصّة للأطفال بهدف سدّ ثغرة كبيرة في ما يعود إلى محتوى التعليم الديني ووسائله. لكن، حتى اليوم، لم نقم في أنطاكية بجردة لحاجاتنا ولتطلعاتنا في هذا المجال على ضوء مستلزمات الحداثة بالضبط. لذلك بقي هذا الجهد جهدًا شخصيًا و لم يدخل في إشكالية محاكاة العصر رغم جِدّته وضرورته.

ز – المؤسَّسات الكنسية: منذ منتصف القرن التاسع عشر عرفت الكنيسة الأنطاكية خبرة المؤسَّسات التعليمية والمؤسسات الاجتماعية والاستشفائية. لكنها، وبعد أن عرفت هذه المؤسسات انتكاسات بسبب ظروف خارجة عن ارادتها، منها الحربان العالميتان، عادت لتأخذ حيِّز اهتمام كبير في الكنيسة خاصّة في الربع الأخير من القرن العشرين. فقد ازداد اهتمام السادة المطارنة بالمدارس الأرثوذكسية التي شكلّت أسرة تسعى لمزيد من اللحمة، وأسّس صاحب الغبطة البطريرك إغناطيوس الرابع جامعة البلمند كمنارة لمحاكاة الحداثة من موقع علميّ صرف، وأقام السادة المطارنة في أبرشيات مختلفة العديد من المستوصفات على أساس تأطير العمل الاجتماعي ليتماشى مع مستلزمات الخدمة الاجتماعية برؤية إنمائية وليس بنمط الإحسان، وأخيرًا وليس آخرًا، طوّرت مطرانية بيروت وتوابعها مستشفى القديس جاورجيوس ليصبح أحد أهَمّ المستشفيات الجامعية في لبنان.

هذا العمل المؤسساتي جديد نوعًا على خبرة الكنيسة الأنطاكية. ولا يزال بعض الأسئلة يراود فكر المؤمنين هنا وثمة عن "هوية" هذه المؤسَّسات ودورها في ربط الهواجس الكنسية بالخدمة من ناحية وبمستلزمات الحداثة من ناحية أخرى. أسئلة لا

بدّ، ربما، من أن تواجهها الكنيسة اليوم ليأتي العمل أكثر فعّالية وأكبر تأثيرًا.

ح – الانتشار الأنطاكي: كما عرفت الكنيسة الأنطاكية في هذا القرن تطوُّرًا هامًّا للغاية على صعيد الاهتمام بالانتشار الأنطاكي في العالم. دخل الكرسي الأنطاكي باب العولمة من بابه الواسع، وتخطّت جغرافيته المدى الأنطاكي التاريخي لتصل أبرشياته ومعتمدياته إلى الأميركتين وأوروبا وأستراليا. أهميّة الظاهرة هي في إدخال جديد العولمة إلى داخل التنظيم الكنسي أي إلى عمق الهاجس الرعائي القائم على التواصل من أجل شهادة واحدة. فما هي اليوم لغة الكرسي الأنطاكي: العربية لأنها لغة "الكنيسة الأم" كما يحلو للبعض أن يسموا أبرشيات الوطن العربي، أم الانكليزية لأنها لغة الاغتراب الأكثر شيوعًا بين أميركا الشمالية وأوروبا وأستراليا، أم الاسبانية لأنها لغة الاغتراب في أميركا الجنوبية وأميركا اللاتينية؟

هذا الجديد لم يكن على الكنيسة الأنطاكية أن تواجهه من قبل. فلا يمكنها اليوم أن تتغاضى عن الشباب المتحدِّر من أصل أنطاكي والذي لا يتكلم العربية، كما لا يمكنها أن تتفاعل مع معطيات بلاد الاغتراب هذه من المنطلقات المحلّيّة الصرف. دخلت أنطاكية المغامرة هذه، وهي اليوم أمام واقع أرثوذكسيّ عامّ طبعًا، لكن بأيّة خصوصية ستواجهه أنطاكية المتفاعلة مع الحداثة؟ هذا السؤال يبقى اليوم سؤالاً مفتوحًا، حتى ولو بدا لنا الجواب النظري سهل المنال.

٤ – ٢ بعض ظواهر المحافظة

رغم هذا التفاعل مع تبديلات القرن العشرين، والذي أكّد خصوصيّة الكنيسة الأنطاكية ضمن الأرثوذكسية العالمية، يبقى هناك أوجهُ لم تَخطُ أنطاكية فيها باتجاه التفاعل مع مقتضيات الحداثة. هذا لا يعني طبعًا أن الملاحظة هي ملاحظة "قِيمِيَّة"، لأن الجديد ليس مرجعًا بحدّ ذاته. لكن ربما يجدر بنا، في هذا المقام، لفت النظر إلى أمور من شأنها إدخال بعض التغييرات على الأنماط السائدة وذلك في سبيل خدمة أفضل.

أ – حياة الصلاة

بدأ التَحَوُّلُ الصناعي في العالم في القرن الماضي، لكنه لم يصل بلادنا فعلاً إلاّ في القرن الحالي. فقد تبدَّل النمط الزراعي السائد ليحلَّ مكانه نظامٌ قائمٌ على ساعات عمل أسبوعية محددة، يمكن أن تقع ليلاً كما يمكن أن تقع نهارًا، ناهيك ببلادٍ في المدى الأنطاكي لا تعطِّل أسبوعيًا أيام الآحاد ولا في الأعياد السيِّديَّة، أو بلادٍ يشكِّل فيها الأرثوذكس أقلية تتأكّلها الأكثرية السائدة بشتّى الطرق. نقف اليوم في أنطاكية من هذا الجديد موقف المتفرِّج باستثناء بعض المواقف المتفرقة التي يتَّخذها مشكورًا الأسقف المحلي ليلبّي حاجات الرعاية. لكن في اعتقادي أن الموضوع أبعد من ذلك وأن معالجته تقتضي اعتماد سياسة واضحة المعالم.

هل نبقي أوقات الصلوات على ما هي عليه رغم كل التغييرات التي ذُكِرت آنفًا؟

هل نبقي على النمط الصلاتي نفسه رغم هجرة المؤمنين للكنائس، فيكون الشكل هو المطلق؟

ما الأهمية التي سنعطيها في إطلالةٍ كنسيةٍ على الانسان المعاصر لتلبية توقه إلى المطلق وارتباطه بالجماعة وذلك عن طريق الصلاة؟

هذا بعض من الأسئلة التي تواجهنا اليوم في هذا المجال.

ب – التعليم

ذكرت سابقًا أنه كان لأنطاكية، في هذا القرن، مساعٍ عديدة في مجال الفكر والنشر والتعليم العامّ منه واللاهوتي. لكن بقيت هذه المساعي في مجملها تدور في فلك خطاب تقليدي يراوح بين التقَوي الخلقي وبين اللاهوت المجرَّد. لم نقم في أنطاكية حتى اليوم بدراسة موضوعية لفحوى الخطاب التعليمي الذي يشكِّل الوعظُ في تقليدنا عمودَه الفقري. كما أننا لم نقم بمسعًى تقويمي لمجمل ما نشرنا إن في الوطن أو في المهاجر، ولمدى ارتباط نشرنا هذا بهواجس الإنسان المعاصر الذي ننقل إليه البشرى

السارّة. رغم تطوُّر بعض التقنيات في نقل التعليم، كتابًا ووسائلَ سمعبصرية وغيره، فإننا حتى اليوم لم نَلجْ فعلاً إشكالية الفحوى واللغة.

ما هو المدخل المناسب لمخاطبة الحداثة اليوم؟

ما هي اللغة المناسبة لنقل البشرى وإقامة التواصل؟

ما هو التأهيل الضروري ليتمَّ ذلك بشكل يساعد الكنيسة في مسعاها الشهادي؟

هذه الأسئلة ملحَّة للغاية لأن خصوصيّة حداثة نهاية القرن هي سرعة التحرُّك، ولا يمكن للكنيسة الأنطاكيّة أن تتخلف عن موعدها مع تعليم أولادها وهم معرَّضون يوميًا لكمٍّ هائل من المعطيات التي ينقلها إليهم أكثر من جهة.

ج – أوجه الوحدة في الكنيسة

تُشكِّل الكأس المشتركة أساس الوحدة الكنسيّة، ويعبِّر المجمع المقدَّس، بإمامة صاحب الغبطة البطريرك، عن هذه الوحدة الأسرارية. في عصرٍ كان الانتقال فيه قليلاً ومتعثِّرًا، في عصرٍ كان الاتصال فيه صعبًا ومحدود الأساليب، في عصر كان الخبر ينتقل فيه بوسائل محدودة نوعًا وكمًّا، كان من الطبيعي أن لا نشعر بضرورة تجسيد هذه الوحدة في حياة الكنيسة بشكل ملموس. لكن في عصرنا اليوم، حيث اختلفت هذه المعطيات جميعها جملة وتفصيلاً، ألا يجوز ان نتساءل عن ضرورة وجود أساليب أكثر فعّالية تُظهر للمؤمنين حقيقة هذه الوحدة على كل صعيد؟

١ – فما هي مثلاً المرجعية الإعلامية في أنطاكية اليوم، وما هي الوسائل التي تعتمدها لتدخل بتفاعل جدّيّ مع المؤمنين؟ فالمؤمنون، وعن حقّ، في إطار الحداثة وأجواء الحرية المرافقة لها، يهتمّون أيضًا بإبداء الرأي بالشؤون التي يتطارحها آباؤهم في المجمع المقدس، فتأتي قرارات هذا الأخير مُحَصَّلة لعمل الشورى يدلي بها كلُّ مؤمن حسب اختصاصه وقدراته.

٢ –كيف تعبِّر الكنيسة عن وحدتها من خلال مواقف وتعاليم تترجم وحدةً

أوجزها الرسول بقوله: "أمّا نحن فلنا فكر المسيح"، وتُجَسَّد في حياة تشهد "للرجاء الذي فيهم"؟ ما دور المؤمنين في جعل هذه العملية عملية "شعبية" والإنسان المعاصر اليوم يطالِب بتحمُّل مسؤولياته كاملة في الجماعة التي ينتمي إليها؟ كيف نصل إلى صياغةِ "وحدة في التنوُّع" تجاه مواضيع شائكة يطرحها العالم اليوم على ضمير كل مؤمن: الحرّيّة والظلم في العالم، البيئة واحترامها، الدهرنة والتديّن، الزواج والمساكنة، الشهادة المسيحية في مشرقنا العربي إلخ... ما هو الدور الجديد الملقى على عاتق المعهد اللاهوتي كحامل لشعلة الفكر الأنطاكي؟

٣ – ما هو دور المال في الكنيسة اليوم وفي التعبير عن وحدتها؟ في عالم أصبح الاقتصاد فيه مقوِّمة أساسية من مقوِّمات التعاطي الإنساني، هل للكنيسة الأنطاكيَّة اليوم طرحٌ "وحدوي" في هذا المجال يسمح للكأس الواحدة بأن تتجلّى خدمة ومحبّة ومشاريع تنمية؟ كيف تعبِّر الكنيسة عن وحدتها في خدمة الفقير والمحتاج والمعذَّب والمهان؟ هل للمؤسَّسات الكنسية دَورٌ تلعبه في هذا المجال؟

٤ – ٣ بعض ظواهر التأرجح

أسوق كلَّ هذه الأمور ليس لتبيان مواقع نقص، بل للفت النظر إلى ما يمكن أن يشكِّل اليوم ظواهر تأرجح بين المؤمنين. فالمؤمنون اليوم، وبسبب من الأجواء التي يعيشونها من خبرات، مُطالِبون ومُطالَبون.

أ – بسبب التأثير الكبير الذي كان للإرساليات الأجنبية على المؤمنين الأرثوذكسيين، من خلال المدارس كما من خلال الجامعات، بدت صورة الخصوصية الأنطاكيّة عند الكثير منهم مشوَّشة للغاية. فلست أدري ما هي قدرة المؤمنين اليوم على أن يدافعوا عن أصالة كنيستهم بربطهم هذه الأصالة بخصوصيّةٍ فكرية ودينيةٍ واضحةِ المعالم. يمكن أن يكون الدفاع عن الأرثوذكسية عند كثير من الأنطاكيين دفاعًا عاطفيًا، مقيمين بالواقع خلطًا مصطنعًا بين الأصالة والجمود. لذا فالمؤمنون مُطالَبون بمعرفة

أعمق لكنيستهم ولطروحاتها ولمنطلقاتها حتى لا يُسْقِطوا عليها معطيات هذا الدهر فيدهرنوها (séculariser).

ب – التحدي الذي بدأت أنطاكية برفعه في النصف الثاني من هذا القرن هو نفض الغبار عن التقاليد بحثًا عن التقليد، لذلك لم تخف من الحداثة بل ربّما اعتبرتها تدبيرًا إلهيًا للنظر بروحٍ نقديّةٍ إلى نفسها بغاية العمل على تنقية رؤيتها وتفعيل شهادتها. لذا فالمؤمنون في أنطاكية مُطالِبون بالمعرفة تأتيهم في أطر مستحدثة تحاكي واقعهم وعقولهم بقدر ما تحاكي تاريخهم وقلوبهم، بعيدًا عن كلّ انفعال عاطفيّ وعن كل إسقاط تاريخيٍّ يَتَّخِذ بُعْدَ الإطلاق.

هذا ما يجعل الكنيسة الأنطاكيّة اليوم، بشيبها وشبابها، تعيش حالة من "التوتّر"، بالمعنى الإيجابي للكلمة، فيها توق للفعالية والحضور، بقدر ما فيها حذر من الجمود والمتحفية. المؤمن الأنطاكي منفتح بسبب من تراثه، وهو بحاجة ليدرك حقيقة هذا التراث وأبعاده: فلا يكون التراث تحجُّرًا، بل يُتَرْجَم ويُجَسَّد في أبعاد إنسانية حقيقية فكرًا وعملاً. في زمن تزداد فيه العصبيات الطائفية، تكون أمانة الأرثوكسية الأنطاكيّة لنفسها بمدِّ الإيجابيات التي لمسنا، خاصّة بعد السبعينات، إلى حيِّز الوجود اليوم.

٥ – ماذا عن المستقبل؟

من هنا أنّ استكمال المسعى الذي بدأ على يد كثير من الأنطاكيّين وعلى رأسهم السادة أعضاء المجمع المقدَّس بإمامة صاحب الغبطة البطريرك أغناطيوس الرابع، هو أمر ملحٌّ للغاية. فنوع من أنواع الأصولية يتربَّص اليوم بكلّ الأديان باسم المحافظة على الدين وعلى الأخلاق وعلى القِيَم. يشكِّل المنحى الأصولي خطرًا حقيقيًا على الإنسان ككلّ، لأنه يتعارض ومبدأ حرّيّة أبناء الله، ومبدأ المواهب، ومبدأ الجِدَّة (ها أنذا أصنع كلَّ شيء جديدًا!). وهو أخطر ما يكون عليه في الفلك الأنطاكي نظرًا لخصوصية الأوضاع

الديموغرافية القائمة. لذلك يمكن أن يكون قدَر أنطاكية وخدمتها للأرثوذكسية العالمية وللمسيحية ككلّ، أن تقف من الحداثة موقف المسائِل والمتسائِل، مفتّشةً عن ربها في كل مسعًى خيّرٍ يقوم به الإنسان.

هل يخيفنا أن تبدو المهمّة أكبر من حجم أنطاكية الجغرافي أو البشري؟ فقد برهنت أنطاكية القرن العشرين على مدى فعّالية طاقاتها في أكثر من محفل دولي، وفيها اليوم قدرات مستعدة لمحاكاة الحداثة والتفاعل معها بروح نقدية بنّاءة. لذلك نحن بأمسّ الحاجة لِصَهْرِ هذه "المواهب" الفكرية واللاهوتية والعلمية، فيأتي مطلع القرن الحادي والعشرين بثمار حبلت بها أنطاكية القرن العشرين؟ كلّنا رجاء بذلك.

والسلام.

الكنيسة والتحدّيات المعاصرة

د. إيلي أديب سالم
رئيس جامعة البلمند

لقد كتبتُ هذه الأسطر بعدما استمعْتُ الى البحوث التي قدّمها الأصدقاء المشاركون في هذه الندوة. وقد كتبوا كلُّهم كلاهوتيين وعلماء وذوي اختصاص، وهذا ما نريده لنؤمّن المادّة التاريخية لوضع الكنيسة الأنطاكية الأرثوذكسية. المؤتمر هذا هو عن "تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أيّة خصوصية؟". وأعتقد أننا أعطينا الموضوع حقَّه بمداخلات علميَّة جديَّة سننشرها في كتاب يستهدي به كل من أراد التعرُّف بالعمق على هذا التاريخ. وقد يكون من المستحبّ، في آخر مداخلة في هذه الندوة، أن نتطلّع الى ما يمكن أن نعالجه في ندوات لاحقة. فيهمّني، كمواطن عادي وابن للطائفة مختصّ في العلوم السياسيَّة، وكرئيس لجامعة البلمند، أن أتطرّق الى الموضوعات التي تهمّ طلاّبَنا. ويهمّني، بشكل خاصّ، أن أقوّي روح الانتماء الى الكنيسة بين طلاّبنا الأرثوذكسيين. أسئلة كثيرة تتبادر إلى ذهني: كيف أُعدّهم أرثوذكسيًّا؟ كيف أرغّبهم في الأرثوذكسية؟ كيف أجذّرهم في دينهم، وفي تقاليدهم، وفي شعائرهم؟ وكيف أمتّن علاقة هذه الجامعة الارثوذكسية بالوجود الارثوذكسي في لبنان، وفي المنطقة، وفي المهاجر التي لنا فيها كنائس ومؤسسات ورجالات خلاّقون، مجدِّدون، في كل الحقول.

بكلام آخر، أشعر بالحاجة أكاديميًّا الى الكنيسة الحيَّة الفاعلة فينا وفي الأجيال الطالعة. صحيح ان الكنيسة حيَّة أبدًا في القداس الإلهيّ، في المخزون التاريخي، في

الايمان، ولكن هذا لا ينطبق إلا على العدد القليل جدًا من الارثوذكسيين كما ورد في ورقة سيادة المتروبوليت جورج.

أخشى أن تكون الخراف التي تلهّت عن القطيع، وغاب عنها الراعي، قد ازداد عددها في العصر الحديث، وتستدعي رعايةً خاصّة. فالسؤال هو: كيف نرجعها الى القطيع، وكيف نشوّقها للرجوع.

نحن نتكلّم على التاريخ حتى نتعرّف على الحاضر، ونستشرف المستقبل، وحتى نجد فيه الدلائل الارشادية لصحوةٍ ارثوذكسيّة واسعة تشمل أنطاكية المسكونية التي هي، اليوم، وبسبب الانتشار الارثوذكسي في العالم، مسكونية بالفعل، ولأول مرة في التاريخ. إنّني أشعر بحاجة ماسّة الى كتاب لا يزيد على مئة وخمسين صفحة، موضوع بلغة سهلة، لغة تحليلية مشوّقة، كتاب يلخّص بأمانةٍ الارثوذكسيةَ إيمانًا وتاريخًا وحضارة وشعائر وتقييمًا للواقع الارثوذكسي الحاضر وللدور الارثوذكسي في مطلع الألف الثالث. لقد قرأت عددًا من الكتب ولم أجد فيها حتى الآن الكتاب المدخل الذي أريده لطلابي ولطالباتي وللأعداد الكبيرة من الارثوذكسيين الذين التقيهم في النشاطات المختلفة لجامعة البلمند في اوروبا وأميركا. الارثوذكسيون المثقّفون في المهاجر بأشدّ الحاجة الى كتاب يعرّفهم على الارثوذكسية بهويّتهم الارثوذكسية لمواجهة تحدّيات الغُربة.

كتاب التاريخ لا يكتب فقط من نُتَف الماضي، ومن آراء من سبقنا ومن صادقَنا ومن عادانا. فالتاريخ يكتب على ضوء التحدّيات القائمة والرؤى المستقبلية. يقول نيتشه إن من يكتب التاريخ هو كمن يصطاد في بحر عاتم لا محدود، فعليه أن يعرف أين يصطاد، وكيف يصطاد، وماذا يصطاد. كتابة التاريخ قرار، موقف. تاريخنا نكتبه نحن ونضع له حدودًا دينية وجغرافية وفكرية، وإلاّ يأتِ تاريخًا هزيلاً فاترًا، لا زخم فيه ولا قوّة تدفع بنا الى الأمام. ورسم الحدود عملية يفرضها البحث العلمي، كما يفرضها الولاء الديني والنهج الحضاري المعاصر المرتكز على الهويّة. في كندا والولايات المتحدة

مثلاً تحاول كل مجموعة دينية او إثنية أو وطنية ان تحيي تراثها وتفعّل دورها في المجتمع. فالارثوذكسيون الانطاكيون فيها يتوقون الى معرفة كنيستهم والى تعبئة قواهم لإحياء روح المسيح فيهم، ولمساعدة بعضهم البعض، وللعب دور أكثر فعّالية في حياة كندا والولايات المتحدة.

تاريخنا مميَّز عن غيره منذ انطلاقه، ولا يجوز أن يبقى في حالة بين بين، مشكوكًا في تسمية، أو في علاقة، أو في موقف. سيرة الآباء وقرارات المجامع، وشهادة النساك، هذه كلُّها كنوز مادّة حيوية للانطلاق منها.

بعض كتب تاريخنا أشبه بكتب الطبري وابن الأثير وابن خلّكان. فهذه ليست تاريخًا للقارئ العادي وللمثقّف الارثوذكسي الذي يحمل عادة شهادة في علم السياسة او علم النفس أو الطب او الهندسة او إدارة الأعمال، أو الذي لا يحمل شهادة جامعية، ولكنّه، بكدّه وتصميمه، حقّق نجاحات في الحياة العملية، ويسعى لتأمين هويّة خاصّة به من خلال الكنيسة الأم التي ترعرع فيها. هذه الكتب هي مراجع نرجع إليها لنكتب التاريخ على ضوئها. ونكتبه، عين على القارئ، وعين على المستقبل.

وجامعتنا، وهي أول جامعة تنبثق من الكنيسة الأنطاكيّة الأرثوذكسيّة، هي جامعة بالمعنى الحديث للكلمة، تُعنَى بكلّ الموضوعات، وبموضوعية وتجرُّد وحرية. ولكنها، كجامعة ارثوذكسية، ملتزمةٌ تعليمَ اللاهوت الارثوذكسي، وإعدادَ الشمامسة والكهنة والاساقفة، ومَعنيّة بالتراث الارثوذكسي، وبعقد مؤتمرات علمية كمؤتمركم هذا، وبنشر الكتب والمجلات التي تعمّق وتوسّع الانتماء الارثوذكسي في أبنائنا هنا وفي المهاجر.

كما تُعنَى الجامعة أيضًا بالحوار المسيحي–الاسلامي، وذلك من خلال مركز الدراسات المسيحية–الاسلامية، الذي انبثق عن مؤتمر شبيه بمؤتمركم انعقد في الجامعة منذ بضع سنوات. وأصبح المركز معروفًا بالدراسات النظرية والميدانية التي ينشرها والتي يتداولها كلّ الذين يعملون في هذا الحقل.

لقد دلّت مداخلاتكم في اليومين الأخيرين على أنّ الأرثوذكسيّة العربيّة تتميَّز بأصالتها في هذه المنطقة، وبتفهُّمها العميق للإسلام، وبرغبتها في توثيق العلائق الروحية مع المسلمين. وجامعة البلمند مفتوحة للمسلمين كما للمسيحيين، على حدّ سواء، ومهمتها حواريّة تآلفية. نحن نودّ أن ننطلق من التعدُّد الى التنوّع، إذ أننا نعتبر التعدّد تواجدَ أفرقاء كثر، يختلف الواحد منهم عن الآخر، ويمترس كلٌّ وراء متراسه، مشكِّكًا بالآخر. أمَّا التنوُّع فنفسِّره بتقارب الأفرقاء المختلفين، وقيام الحوار الدينامي فيما بينهم للتوصُّل الى قواعد إنسانية مشتركة، كما هي الحال في الديمقراطيات المتطوِّرة. الوجود الانساني كان و لم يزل متعددًا. فالأمل يكمن في تلطيف حدود التعدُّد وتليينها، ونقل هذا التعدُّد الى حالة أفعل وأجدى وهي حالة التنوع.

ولنا في المأساة التاريخية التي حلّت بلبنان في السبعينات والثمانينات خير مثال على مضارّ تعدُّدٍ متمترس وراء حواجز أو متربِّص في خنادق. ونحن نختلف مع بعض أصدقائنا إذ نعتبر أن الحرب اللبنانية هي أوّلاً حرب في داخل النفس اللبنانية، حرب وصراع داخل العقل اللبناني، قبل أن تكون حرب الآخرين على أرضنا. حرب الآخرين تبرِّر خطيئةً نحن ارتكبناها بحق الوطن، ولا يجوز تبريرها وتمريرها. الحرب اللبنانية كانت أحد الأسباب التي دعت صاحب الغبطة البطريرك إغناطيوس الرابع لتأسيس جامعة توحِّد الصفّ، وتُعِدُّ جيلاً من الشباب والشابات يتمتع بالعلم والانفتاح واحترام الغير.

ولا بدّ من ان يكون لنا نحن الارثوذكس، ونحن سباقون في الحوار والتعرف على الآخر وحبِّه كما هو، دور على مستوى رؤيتنا في بناء الأوطان التي نعيش فيها، وبالأخصّ في وطننا لبنان لفرادة كيانه وفرادة موقعه.

ونحن، في لبنان، نشدِّد على العلاقة مع المسلمين، ونتغنّى بتناغم أجراس الكنائس مع أصوات المؤذِّنين من المآذن. ويهمّنا أن نطرح الحوار المسيحي–الإسلامي على الصعيد العالمي، لأهميّته في مستقبل الإنسان. فالمسلمون، اليوم، حسب احصاءات

هيئة الأمم المتحدة، هم حوالى ٢٠٪ من سكّان الأرض، وسيصبحون بعد عشرين سنة ٣٠٪ من سكّانها. وتغييب اليهودية عن الحوار، بسبب تحجيم الكتاب الالهيّ وتفسيره صهيونيًا خدمة لاسرائيل، يحتِّم بدايةً جديدة في الحوار المسيحي–الاسلامي. ويتمّ ذلك بالرجوع الى الجذور، وبإثارة الأسئلة الحضارية الكبيرة، لا بتصنيف الإسلام عدوًّا للمسيحية، والمسيحية عدوّةً للإسلام.

ونواجه اليوم تحدِّيين كبيرين هما العولمة والانفجار التقني المذهل. فالأرثوذكس اليوم يعيش أمام شاشة التلفزيون أكثر مما يعيش في أجواء الكنيسة. وهو يستمع الى عشرات الأصوات التي تقتحم منزله ومكتبه، ويتأثّر بها، فيبعد عن المألوف في دينه، وعن الشعائر التي مارسها آباؤه وأجداده. وفي غضون خمس سنوات أو عشر، سيتمكّن كل منا من أن يشاهد على الشاشة ما لا يقلّ عن ألف محطة تلفزيونية عالمية، محطات تستهويه وتدغدغ أحلامه وغرائزه. العولمة واقعة، أردناها أم لم نرد. ولا بدّ من ان نتعايش معها شرط أن نعمِّق نحن جذورنا في إيماننا ونستعيد ما خسرناه من ممارسة شعائرنا، ونحيي الثقة بما ورثناه من الآباء. البلمند تلّة محاطة بالصخور والسنديان، ومعرَّضة لهبّات هوائيَّة عنيفة. ولكن الهبّات هذه تزيد السنديانة تمسُّكًا بجذورها فتميل يمينًا ويسارًا، وتبقى مكانَها صامدة، كالصخور التي تشقّ جذورَها فيها. هكذا فعل التجذير في كل ما يعصف بنا من الخارج.

والتقنيات قد تطوّرت حتى أصبحت علومًا بحدّ ذاتها، بينما كانت، حتى الماضي القريب، وليدة العلوم النظرية. وما التقنيّات إلاّ نتاجٌ للعقل البشري، تمدّ آفاق النظر، تقوّي حاسّة السمع، تسرِّع العملية الاحتسابية وتعجِّل في مسيرتنا نحو النجوم. وإنّني أعتبر التقنيات جزءًا من اللاهوت لا يتجزّأ. فاللاهوت يُعنى بالإنسان ومصيره. والتقنيات هي الوسائل التي تدفع بالحضارة الإنسانية الى الأمام، علمًا بأنّ للتقنيات مخاطرَ قد تمحو الوجود البشري على الأرض، فهي بهذا كالشجرة التي قَطفت منها حواءُ ثمرةً وغيَّرت من خلالها مصير البشرية.

أمام تحدِّيات العولمة والتقنيات، نحاول أن نُبقي برامجَنا الجامعية، وبالأخصّ العلمية منها، تحت دفء الوهج الإلهيّ، وان نبقي العلوم كلَّها وعلائقَنا معها تحت الفرضية الخلقية النابعة من شخص المسيح الذي تجسَّد وصلب واقتحم الجحيم الذي نزل اليه، وأضفى بقيامته على الموجودات كلِّها نفحةً من القدسيّة، وأعطاها معنىً، وموقعًا في سيمفونية الحياة النابعة منه والمنتهية اليه.

تاريخ كنيسة أنطاكية، ككل تاريخ موضوع، يخص الهويّة والوجود والمستقبل ولا بد أن تكون معالجته علميّة لتجيب على أسئلة ملحّة تتعلّق بخصوصيّة الكنيسة الأنطاكية واستمرارها عبر الزمان؛ ماذا عن تراثها في مجال الحريّة والتعدّد والانفتاح؟ هل عرفت، في الواقع، مراحل ازدهار ونمو تلت أسوأ مراحل السقوط والتراجع؟ هل يتناسب التزام مؤمنيها حاليًا مع حاجات المجتمع ومتطلبات المحيط؟

لقد اتى هذا المؤتمر كمحاولة لاكتشاف بعض تاريخ الكنيسة الأنطاكية عن كثب. وبخاصة أنها تعرّضت لتأثيرات عدّة أهمها ربما الأحداث السياسيّة، والمحيط الثقافي، والحالة الاقتصادية والاجتماعيّة، وتطوّر الذهنيّات.

لذا كان لا بد من دراسة هذا التاريخ في إطار التعدّدية التي استمرّت عبر العصور. فامتزج تاريخ أنطاكية بتاريخ الطوائف المسيحيّة الأُخر في المنطقة، وبتاريخ البطريركيّات الأُخر المجاورة...

أمّا التوسع العربي الذي عرّب تدريجيًا الليتورجيا والأدب الأنطاكي، فلم يلغ تمامًا استعمال اليونانيّة والسريانيّة. ما كانت حقيقة مشاركة الكنيسة الأنطاكية وأبنائها في إدارة شؤون مختلف الأنظمة السياسيّة خلال هذه المرحلة؟...

ما هو تأثير حروب الفرنجة عليها؟...

كيف تطورت علاقاتها مع باقي الكنائس الأرثوذكسية خلال سيطرة الحكم العثماني؟

وفي النهاية هل أضعفت تحدّيات القرن العشرين وتقلباته هذه الكنيسة أو جعلتها أكثر وعيًا لرسالتها ولشهادتها؟...